לימוד קבלה בצפת בחוגם של שלמה אלקבץ ומשה קורדובירו: פלפול ספרדי, הקדמות ולימוד ישיבתי

מאת

יוג'ין ד' מטנקי

מאז פרסום מאמרו המכונן של שניאור זלמן שכטר 'צפת במאה השש עשרה: עיר של מחוקקים ומיסטיקנים',[1] בשנת 1908, התייחסו בספרות המחקר אל המקובלים שפעלו באזור זה כאל חבורה.[2] עם זאת כפי שכתב שכטר עצמו: 'מעט מאוד מה שהגיע אלינו מפעולות אֲגֻדָּה זו'.[3] במאמר זה אני מבקש לבאר את הפעילויות הלמדניות של חברה זו. אתחיל באפיון קצר של שיטות לימוד שהתבססו בסוף הדבר על תורת ההיגיון של אריסטו, ושהתפשטו לתחומים שונים

* מאמר זה מבוסס על המחקר במסגרת לימודי הדוקטורט שלי בהנחיית פרופ' אדם אפטרמן באוניברסיטת תל אביב. חלקים מהמאמר הוצגו בקבוצת המחקר 'Knowledge, Material Texts, and Jewish History' בראשות ד"ר אגתה פאלוך וכן בקונגרס העולמי השמונה עשר למדעי היהדות ובכנס 'ר' יוסף קארו בהקשריו הרחבים' מטעם מכון בן־צבי, ואני מודה למארגניהם ולמשתתפיהם. ברצוני להביע את תודתי לפרופ' אבישי בר־אשר, פרופ' בועז הוס, פרופ' (אמריטה) ברכה זק, פרופ' יוסי חיות, פרופ' מנחם לורברבוים, ד"ר יעקב צ' מאיר, פרופ' עומר מיכאליס, ד"ר יואל מרציאנו, ד"ר אורי ספראי, אברהם אוריה קלמן, אבי קלנבך, פרופ' ישי רוזן־צבי, פרופ' יובל רוטמן וד"ר אסף תמרי, שקראו טיוטות של המאמר, הציעו הצעות מועילות רבות, והצילו אותי משגיאות רבות. תודה מיוחדת לידידי נועם לב־אל, שקרא את המאמר בקפידה ושיפר אותו הן בתוכן הן בסגנון. לבסוף תודה לעורכי 'תרביץ' ולקוראי המאמר האנונימיים מטעם המערכת.

1 S. Schechter, 'Safed in the Sixteenth Century: A City of Legists and Mystics', idem, *Studies in Judaism*, Philadelphia, PA 1908, pp. 202–306; ובתרגום לעברית: ש"ז שכטר, 'צפת במאה השש עשרה', הגליל, א (תרע"ט), עמ' 6–42 (להלן אפנה למאמר בעברית). על המאמר הזה וחשיבותו ראו E. R. Wolfson, 'Asceticism, Mysticism, and Messianism: A Reappraisal of Schechter's Portrait of Sixteenth-Century Safed', *Jewish Quarterly Review*, 106 (2016), pp. 165–177. עוד על חוגי מקובלים בצפת ראו: J. Garb, *A History of Kabbalah: From the Early Modern Period to the Present Day*, Cambridge 2020, pp. 36–66

2 תיאורו של שכטר הוא המפורסם והמצוטט ביותר, אך היו תיאורים שקדמו לו. ראו לדוגמה: B. Felsenthal, 'How Old is *Lekhah Dodi*', *The Menorah: A Monthly Magazine for the Jewish Home*, 5 (1888), pp. 38–50. פלזנטל כינה קבוצה זו 'חברה משובחת של מיסטיקנים'.

3 שכטר, צפת (לעיל הערה 1), עמ' 21.

בסדר הלימוד של הקהילות היהודיות הספרדיות החל מהמאה הארבע עשרה. אדגים בשני אפיקים את מרכזיותה של תורת ההיגיון האריסטוטלית בגלגוליה בתורותיהם של ר' שלמה אלקבץ ושל ר' משה קורדוברו: מבחינה מתודית – דיוק בלשון מאמרי ה'זוהר' כבסיס להעלאת קושיות עליהם, והצעת הקדמות כבסיס לתירוץ של אותן קושיות; מבחינה טלאולוגית – מטרת הלימוד היא שלמות השכל האנושי, הנחוצה כדי להידבק באל ולחדש בתורתו.[4] התמקדות בבחינות הללו תוסיף גם לידיעותינו על לימוד הקבלה באותה עת באיטליה ובפאס. נוסף על כך אטען כי האווירה הישיבתית שבה למדו המקובלים הללו עם תלמידיהם עיצבה את אופי הלימוד שלהם כחוג של ממש, שמורים ותלמידים למדו בו יחד כשווים. דיון באופי הלימודים של החברים יבהיר גם את היחסים בין החיבורים 'ליקוטי הקדמות' המיוחס לאלקבץ ו'פרדס רמונים' מאת קורדוברו. הסבת תשומת הלב המחקרית למרכזיות הפלפול בקבלת צפת תחדד את ייחודה בתולדות הקבלה בעת החדשה המוקדמת.

שיטת לימוד: פלפול ספרדי

על מנת לדון כראוי בדרך לימוד הקבלה במאה השש עשרה בצפת, יש לחזור לדרך הלימוד בישיבות ספרד במאה החמש עשרה ואף קודם לכן. כפי שהראה לאחרונה יואל מרציאנו,[5] שורשיה של מה שמכונה במחקר שיטת העיון הספרדי של ר' יצחק קנפנטון נעוצים כבר בבית מדרשו של ר' נסים מגירונה (הר"ן).[6] בישיבות של קנפנטון ותלמידיו בקסטיליה במחצית

4 חשוב לציין שהיחסים של אלקבץ וקורדוברו לפילוסופיה הם בעיקר שליליים והם כמובן לא ידעו ששיטת הלימוד שלהם היא מבוססת ברובה על תורת ההיגיון האריסטוטלית. כפי שאטען, הם רק הכירו את דרך הלימוד הזו כדרך לימוד של מקרא, מאמרי חז"ל ותלמוד. קורדוברו אפילו כתב שיש להתרחק מ'שערי ההגיון והטבע והתכונה שרובם הויות מהמינים', ראו משה קורדוברו, ספר הזהר עם פירוש אור יקר, כא, ירושלים תשכ"ב–תשנ"ה, עמ' קיב. על הנושא הזה ראו לאחרונה, אסף תמרי, האל כמטופל והקליניקה של המקובל: קבלת האר"י כשיח רפואי, ירושלים תשפ"ד, עמ' 50–53.

5 י' מרציאנו, 'מאראגון לקסטיליה: לתולדות שיטת לימודם של חכמי ספרד במאה החמש עשרה', תרביץ, עז (תשס"ח), עמ' 573–599. אחד השורשים החשובים למאמר הנוכחי הוא הממצא של מרציאנו שבבית מדרשו של הר"ן נדרשה ידיעת הכללים כדי להשיג חוכמה. ראו: שם, עמ' 586–592. על ההתפתחויות השונות של דרך הפלפול האשכנזי ודרך העיון הספרדי ראו: ש' יהלום, 'הפלפול: עדויות ראשונות', שם, פד (תשע"ו), עמ' 543–574. היחסים בין שתי דרכי הלימוד אינם ברורים, אבל חשוב להדגיש שגם לדעת יהלום הוסיפו למתודה הזו בספרד במאה החמש עשרה בסיס תיאורטי־סכולסטי. ראו: שם, עמ' 570–571. עוד מחקרים על פלפול אשכנזי וספרדי ראו: שם, עמ' 543, הערה 1.

6 על אודות העיון הספרדי ראו: ח"ז דימיטרובסקי, 'בית מדרשו של ר"י בירב בצפת', ספונות, ז (תשכ"ג), עמ' מג–קב; מ' רבינוביץ, 'תשלום שיטת מהר"י בי רב למס' קדושין', י"ל הכהן פישמן (עורך), ספר היובל לד"ר בנימין מנשה לוין ליובלו הששים, ירושלים ת"ש, עמ' קצו–רצט; ח' בנטוב, 'שיטת לימוד התלמוד בישיבות שאלוניקי ותורכיה', ספונות, יג (תשל"א–תשל"ח), עמ' ה–קב; ד' בויארין, העיון הספרדי: לפרשנות התלמוד של מגורשי ספרד, ירושלים תשמ"ט; D. Boyarin, 'Moslem, Christian, and Jewish Cultural Interaction in Sefardic Talmudic Interpretation', *Review of Rabbinic Judaism*, 5

השנייה של המאה החמש עשרה למדו בשיטה הזו לפי הכללים הנמצאים בחיבורו של קנפנטון 'דרכי הגמרא'. במקביל להתפתחות הזו בלימוד התלמוד חלה התפתחות דומה בלימוד המקרא ומאמרי חז"ל. כפי שהראו מרדכי פכטר ומרק ספרסטיין, מתוך אותו בית מדרש של הר"ן צמחו דרשנים שהשתמשו במתודה של ספקות.[7] שיטת הספקות התפשטה בתפוצה הספרדית במאה השש עשרה בדומה ובצמוד להתפשטותה של שיטת העיון הספרדי, למשל בסלוניקי ובצפת, בישיבותיהם של ר' יוסף פאסי, ר' משה מטראני, ר' יעקב אבן חביב ובנו, ר' יוסף טאיטאצאק ור' יעקב בירב.[8] לדוגמה פכטר ציין את שימושה בידי הוגים שלמדו בישיבות של תלמידי קנפנטון, כמו ר' יצחק קארו,[9] טאיטאצאק,[10] ר' משה אלמושנינו,[11] בירב,[12] ר' ישראל די קוריאל,[13] אלקבץ,[14] ר' משה אלשיך ואחרים.[15] בלשונו של פכטר, שיטת הספקות 'הפכה לדרך המלך של ספרות זאת באותה תקופה'.[16] אם כן אלקבץ ואחר כך תלמידו קורדובירו התוודעו לשיטת לימוד

(2002), pp. 1–33; idem, *A Traveling Homeland: The Babylonian Talmud as Diaspora*, Philadelphia, PA 2015, pp. 97–123; י"מ תא־שמע, 'לידיעת מצב לימוד התורה בספרד במאה הט"ו', הנ"ל, כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, ב, ירושלים תשס"ד, עמ' 269–270; C. H. Manekin, 'Logic in Medieval Jewish Culture', G. Freudenthal (ed.), *Science in Medieval Jewish Cultures*, Cambridge 2012, p. 135 (על תקדימים לשימוש בלוגיקה בפרשנות המקרא והתלמוד ראו: שם, עמ' 133–135); י' מרציאנו, חכמי ספרד בעין הסערה: תורה והנהגה במוצאי ימי הביניים, ירושלים תשע"ט, עמ' 140–263. עוד על התקופה הזו ראו: E. Lawee, 'Sephardic Intellectuals: Challenges and Creativity (1391–1492)', J. Ray (ed.), *The Jews in Medieval Iberia, 1100–1500*, Boston, MA 2011, pp. 350–391; J. Ray, *Jewish Life in Medieval Spain: A New History*, Philadelphia, PA 2023, pp. 225–265, על לימוד תלמוד, פילוסופיה וקבלה בספרד ראו: שם, עמ' 242–248.

7 מ' פכטר, 'ספרות הדרוש והמוסר של חכמי צפת במאה הט"ז ומערכת רעיונותיה העיקריים', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ו, עמ' 24, הערה 30. פכטר כינה את המתודה הזו בכינויים שונים: דרך הקושיות, שיטת הקושיות, מערכת הקושיות ועוד. ראו: שם, עמ' 19, הערה 13; 37, הערה 44; 55–61 ועוד. כמו כן ראו: M. Saperstein, 'The Method of Doubts: Problematizing the Bible in Late Medieval Jewish Exegesis', J. Dammen McAuliffe, B. D. Walfish and J. W. Goering (eds.), *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*, Oxford 2003, pp. 138–139

8 בנטוב, לימוד התלמוד (לעיל הערה 6), עמ' לט, סד; בויארין, העיון הספרדי (לעיל הערה 6), עמ' 3. כמו כן ראו: דימיטרובסקי, ר"י בירב (לעיל הערה 6), עמ' מג–קב; רבינוביץ, שיטת מהר"י בי רב (לעיל הערה 6), עמ' קצו–רצט.

9 פכטר, ספרות הדרוש (לעיל הערה 7), עמ' 55.

10 שם, עמ' 57.

11 שם, עמ' 61 הערה 140. כמו כן ראו: בנטוב, לימוד התלמוד (לעיל הערה 6), עמ' ח.

12 פכטר, ספרות הדרוש (שם), עמ' 93.

13 שם, עמ' 101.

14 שם, עמ' 147.

15 שם, עם 274.

16 שם, עמ' 55.

סכולסטית־יהודית באמצעות שיטת העיון הספרדי ודרשות של חכמי ספרד על דרך הקושיות. דרכי הלימוד הללו, גם בתלמוד וגם בדרשנות המקרא ובמאמרי חז"ל, היו חלק מההתפתחות האינטלקטואלית של הסכולסטיקה הימי ביניימית בספרד.[17]

השימוש בדרכי לימוד אלו במרכזי הלימוד בסלוניקי ובצפת חשוב מאוד להבנת האווירה האינטלקטואלית ששררה במרכזים אלו. אומנם יוסף הקר הראה שבסלוניקי היה העיסוק בקבלה שולי, אך בכל זאת באו לשם תלמידים חשובים של קנפנטון וראשי ישיבות אחרים שעיסוקם בקבלה ידוע, והבכיר שבהם היה ר' שמואל פרנקו. בטרם יצאו פרנקו ותלמידיו לסלוניקי הוא הנהיג בתוכנית הלימודים בבית מדרשו בעיר פרומישטה (Fromista) שבצפון קסטיליה לימוד קבלה. גם לתלמידי חכמים שלא ראו בעצמם מקובלים, למשל אבן חביב, היו היכרות מסוימת של הספרות הזו וגישה לחיבורים בסיסיים, כמו 'שערי אורה' לר' יוסף ג'יקטיליה.[18] יתרה מזו, בקובץ חידושים על התלמוד מאותו הזמן יש פירושים קבליים לסוגיה בתלמוד.[19] מלומדים בעלי עניין בקבלה העדיפו מטבע הדברים להגר למרכזים גדולים ללימוד קבלה באגן הים התיכון, כמו העיר פאס,[20] אך עם זאת היו מי שבאו לסלוניקי ולסביבתה.

בועז הוס היה הראשון שעמד על הדיה של שיטת העיון הספרדי בדרכי הפרשנות הקבלית של אלקבץ וקורדובירו.[21] כפי שכתב, 'הצגת מספר רב של קושיות ותירוצן במסגרת הפירוש מאפיינת את פרשנות הזוהר של ר' שלמה אלקבץ ושל הרמ"ק [...] והיא מושפעת ממתודה

17 ראו: M. Zonta, *Hebrew Scholasticism in the Fifteenth Century: A History and Source Book*, Dordrecht 2006. על הסינתזה הזו בכתבי דון יצחק אברבנאל ראו: ס' כהן־סקלי, דון יצחק אברבנאל, ירושלים תשע"ז, עמ' 113–117. דרכי הלימוד הללו כמובן אינן זהות – העיון הספרדי כולל כללים ברורים שיש להחיל על כל סוגיה וסוגיה, דבר שאינו קיים בספרות הדרוש. אך בכל זאת יש חשיבות לדמיון בתבנית הכללית של העלאת שאלות על פי לשון הטקסט ופתרונן על ידי הקדמות.

18 ראו לדוגמה: M. S. Lehman, *The En Yaaqov: Jacob ibn Abib's Search for Faith in the Talmudic Corpus*, Detroit, MI 2012, p. 73

19 ראו: בנטוב, לימוד התלמוד (לעיל הערה 6), עמ' יג. הסוגיה התלמודית נמצאת בבבלי, ברכות ג ע"א, ודנה במשמרות הלילה ובהתאמתן לספירות השונות. למקבילה בכתבי ר' טודרוס אבולעפיה ראו: טודרוס אבולעפיה, אוצר הכבוד, נאווי דוואהר תקס"ח, דף א ע"א. על הסוגיה התלמודית הזו בכתבי קבלה ראו לאחרונה: E. D. Matanky and J. M. Bennaroch, 'Madonna and Child Metatron: A Clandestine Polemic from Thirteenth-Century Iberia to Seventeenth-Century Italy', *Journal of Religion* (forthcoming)

20 המרכז הקבלי בפאס יידון בקצרה בסוף המאמר. ראו לאחרונה: א' תמרי, '"עיר המקובלים"? צפת במאה השש עשרה כמרכז וכפריפריה', ציון, פז (תשפ"ב), עמ' 516–517.

21 ב' הוס, על אדני פז: הקבלה של ר' שמעון אבן לביא, ירושלים תש"ס, עמ' 74–76; ראו עוד: הנ"ל, כזוהר הרקיע: פרקים בתולדות התקבלות הזוהר ובהבניית ערכו הסמלי, ירושלים תשס"ח, עמ' 183–185; י' קדרי, המלאכים של ר' משה קורדובירו: בין קבלה עיונית לקבלה מעשית, לוס אנג'לס תשפ"ב, עמ' 37–41. זק הזכירה את הסגנון של שאלות וקושיות בכתבי אלקבץ וקורדובירו ואת זיקתו לדרכו הפרשנית של משה אלשיך, אבל לא להקשר הרחב יותר. ראו: ב' זק, בשערי הקבלה של רבי משה קורדובירו, ירושלים תשנ"ה, עמ' 14, 26–27. וכן ראו: P. Giller, *Reading the Zohar: The Sacred Text of the Kabbalah*, New

שהייתה נהוגה במאה החמש עשרה בפרשנות הגמרא והמקרא'.[22] הוס צודק, שיטה זו אכן שימשה ללימוד הדיסציפלינות הללו, אך דבריו מבוססים על ההנחה שהמקובלים הצפתיים הנזכרים אימצו אותה אף שהיא זרה ללימוד הקבלה. כאמור דרך לימוד זו רווחה בישיבות תלמודיות ובקרב דרשני המקרא ובעלי קבלה שנמנו עם תלמידי קנפנטון או למדו בישיבות שנהגו ללמוד באופן דומה, ועל כן נראה שמתודה זו של הצגת קושיות ותירוצן הפכה להיות המתודה המקובלת בקהילות אגן הים התיכון להבנת טקסטים יהודיים. אפשר לשער שבמרכזים ספרדיים חדשים שלמדו בהם את התלמוד בשיטה הזו במאה השש עשרה היו מי שהרחיבו והתאימו אותה לתחומים אחרים. לכן אין סיבה להבחין בחדות בין תלמודאים לדרשנים ולמקובלים, שלעיתים קרובות היו אותם אנשים עצמם. היהודי המלומד לא התחיל את לימוד התורה בספר ה'זוהר' אלא במקרא ובתלמוד; לימוד הקבלה היה המשך של לימוד התורה ולא תחליף לו. כפי שכתב קורדובירו בספרו 'אור נערב' על מי שאינם לומדים קבלה כראוי:

> והנה הכת הטועה, היא קצת מבני דורנו שאין להם מבוא לא במקרא ולא במשנה ולא בגמרא והם עוסקים בחכמה זו, ואין ספק שהם טועים טעות גמורה מכמה טעמים. הא', שלא ראו אור הפלפול מימיהם ולא נגה אורו עליהם וקלקלו השורה, ואחזו להם דרך הנמשל בחכמה הזו עד שקרובים לטעות לדמות להם גשמות בדברים העליונים: וקרה להם ענין זה מפני שלא שִׁמשו כל צרכם ונמשכו אחר פשוטי המאמרים, וחשבו להם כי הדברים אינם על דרך משל ולא ירדו לעומק הסברא, עד שזה גרם שרבים מהמעיינים הראויים אליה רִחקו עצמם ממנה ופרקו עוּלהּ, למאסם הדרך שאחזו בה העוסקים האלה ומצאו משל בפיהם כי אין החכמה הזאת צריכה פלפול וקושיות, ולהם סוּגרו בעדם שער ההבנה והלכו בחֹשך.
>
> הב', כי מפורסם בתיקונים היות סדר המדרגות בחכמת תורתנו הקדושה מארי מקרא, ואחרי כן מארי משנה, ואחרי כן מארי קבלה, והם עלה להם אל מארי קבלה בלי סולם ודרך המעלות. ואל יחשדנו שומע היות כוונתנו בזה שהשגנו אל המדרגות האלה ח"ו [חס וחלילה], ואמנם אחזנו לנו הדרך אשר נורה להם.[23]

קורדובירו הדגיש שהטועים בלימודם אינם רק מי שלא הקדימו ללימוד הקבלה לימוד מקרא, משנה ותלמוד, אלא מי שלא למדו בדרך הפלפול, כלומר בדרך העיון הספרדי. לכן הם למדו את ה'זוהר' לפי פשוטו ולא העמיקו בכל סוגיה וסוגיה במטרה לזקק ממנה את הנחיותיה ולרדת לעומקה. עם זאת קורדובירו לא ביקש שכל אחד הרוצה להיכנס לפרדס יהיה בקי גדול בדרך הפלפול: 'הנה ראוי להם [לתלמידים] שירגילו עצמם קצת בפלפול לפי הבנת שכלם, וקצת

York 2001, p. 21 – גילר תיאר שם את קבלת קורדובירו כלימוד סכולסטי, בניגוד לקבלת האר"י, השמה דגש על התגלות.

22 הוס, אדני פז (שם), עמ' 74–75.

23 משה קורדובירו, אור נערב, ונציה שמ"ז, חלק א, פרק ו, דף יו ע"א–ע"ב.

בגמרא וקצת במשנה, וידעו דינים הצריכים להם, כדי שלא יקרה להם כדרך שקרה לחוזה בכוכבים שהוא צופה בדברים העליונים ואינו מביט בגומא שתחת רגליו, וסופו נופל בשוחה עמוקה ולכן צריך להיות להם מבוא בדינים בהנהגה הישרה, ובזה יזכו לבטח לדרכו'.[24] על האדם ללמוד את יסודות הפלפול – בתחומי המקרא, המשנה והגמרא – ולהיות רגיל בו כפי יכולתו, על מנת שיוכל ללמוד כראוי את הקבלה בכלל ואת ה'זוהר' בפרט. סביר להסיק מדברי קורדובירו שלימוד בדרך העיון אינו לימוד בשיטה אקראית או לימוד שאומץ מתחום אחר אלא הוא לב ליבו של לימוד ראוי בתחום הקבלה.

דקדוק הלשון: גיבוש הטקסט הזוהרי

כדי לזהות את מרכזיות הלימוד העיוני בקבלת אלקבץ וקורדובירו אשווה את דרך לימודם לכללים מסוימים של שיטת העיון הספרדי. כפי שקבע חיים בנטוב, יש בשיטה הזו כמה כללים והראשון שבהם הוא בדיקת הלשון.[25] קנפנטון כתב: 'כלל גדול בעיון שתדקדק הלשון היטב ותשתדל לראות אם יש בו ייתור לשון או כפל ענין ואם יש חידוש בענין ההוא או במאמר ההוא או לאו [...] ותשתדל להוציא כל הלשון בענין שֶׁכל מִלה ומלה בכל חלק ממנו יורה על דבר חדש שלא היה מובן מכל הקודם'.[26] השיטה הזו מושתתת על ההנחה שאין בטקסט מילים מיותרות, ושכל מילה ומילה נמצאת בדיוק במקומה. לכן לפני שמתחילים בלימוד תוכנה של סוגיה תלמודית, יש לדייק בלשונה.[27] בטקסטים זוהריים – שככל הנראה לא עברו הגהה כמו התלמוד הבבלי[28] – הכלל הזה בא לידי ביטוי הן ברמה הפילולוגית, בקביעת נוסח הטקסט הנכון,[29] הן ברמה הפרשנית, בהבנת טקסט דחוס ועשיר, שדיוק בלשונו מעלה שאלות רבות. יישום הכלל של בדיקת הלשון ברמה הפרשנית הוא הבולט בכתבי אלקבץ וקורדובירו ובמיוחד בתשובות של אלקבץ.[30]

24 שם. אפשר להוסיף שיש גם פן תיאורגי בלימוד המקרא, המשנה והגמרא, כפי שכתב קורדובירו: 'והנה בהיותו לומד מקרא שהוא מן הימין יש לו יחס פרטי אל הנצח, ובהיותו לומד משנה שהיא מן השמאל יש לו יחס פרטי אל ההוד, והגמרא הכלולה בכל שמביאה ראיה לדיני המשנה מן הכתוב הרי זה תקון לשניהם יחד' (משה קורדובירו, תומר דבורה, ונציה שמ"ט, דף יו ע"א).

25 בנטוב, לימוד התלמוד (לעיל הערה 6), עמ' לב–לג.

26 יצחק קנפאנטון, דרכי התלמוד, מהדורת י"ש לנגה, ירושלים תשמ"א, עמ' 22; מצוטט אצל בנטוב, לימוד התלמוד (שם), עמ' לב.

27 בנטוב, לימוד התלמוד (שם), עמ' סד.

28 ראו בהרחבה: י"ש שפיגל, עמודים בתולדות הספר העברי: הגהות ומגיהים^2, רמת גן תשס"ה.

29 אך כפי שהראה בנטוב, בישיבות שלמדו בהן בשיטת העיון הספרדי היו מפרשים גם גרסאות אחרות. ראו: בנטוב, לימוד התלמוד (לעיל הערה 6), עמ' סט–עא. בכמה וכמה מקומות ב'פרדס רמונים' וב'אור יקר' פירש קורדובירו גרסאות אחרות מזו שנקט הוא עצמו. ראו לדוגמה: משה קורדובירו, פרדס רמונים, קראקא ונאווי דוואר שנ"ב, שער ז, פרק ג, דף מא ע"א–מב ע"א. אם כן קורדובירו לא היה עורך תקיף אלא שמרני, וראה צורך לפרש, – או לכל הפחות להביא בפני הקורא – גרסאות אחרות של מאמרי ה'זוהר'.

30 קורדובירו נקט עשרות פעמים בפירושו על ה'זוהר' את הביטויים 'דייק לישניה' ו'התכת לשון' כדי להציע

אלקבץ קיבל כנראה כמה שאלות מאנשים שהתקשו בלימודם בספר ה'זוהר', וידועות לנו שתיים מהן. יוסף הלוי, שהיה כנראה תלמיד של אלקבץ, שלח אליו שאלה על מאמר זוהרי על אודות עשרת הרוגי מלכות. תשובת אלקבץ על השאלה נדפסה כבר בשנת שמ"ה (1585), בסוף פירוש מגילת רות המיוחס לעובדיה המון,[31] אך הקדמת התשובה לא נדפסה שם, והיא נמצאת בידינו בכתב יד יחיד. כך פתח אלקבץ את דבריו:

> שלום לך התלמיד הנחמד וידיד כה"ר [כבוד הרב ר'] יוסף הלוי יצ"ו [ישמרהו צורו ויחייהו]. שאלת ממני להאיר עיניך במאמר המובא במדרש רות מיוחס לחכמי הזוהר, מדבר בענין עשרה הרוגי מלכות, הביאו הרב ר' מנחם מריקאנטי ז"ל בפי'[רוש] התורה אשר לו ולא ביאר בו דבר. וגם אתה שאלת ודרשת וחקרת מפי חכמי הדור ואין דבריהם נכנסים באזניך. ושאלת את פי אערוך לפניך ביאור מספיק בו. ומאשר יקרת בעיני אלהים ואדם נכבדת ואני אהבתיך אמרתי להפיק רצונך. אך את זה ראיתי כי המאמר הלז הוא רב הטעיות מהסופרים, לכן השתדלתי ראשונה להגיהו מפי ספרים, ואחרי כן אשתדל בביאורו. אך לאפס הפנאי אקצר בביאורו גם כי ת"ל [תודה לאל] למדת לפנַי שיעור יספיקו לך רמיזות קצרות בדרך השלמים. וזה החילי, ומהאל אעזר. זה לשון המאמר מוגה כהוגן מפי ספרים רבים.[32]

הבחנות מדויקות יותר בעיניו. ראו לדוגמה: קורדובירו, אור יקר (לעיל הערה 4), א, עמ' יג, עה, קעב; ג, עמ' כג; ד, עמ' לב, נט, קלה. כמו כן ראו: קדרי, המלאכים (לעיל הערה 21), עמ' 40.

31 עובדיה המון, פירוש מגילת רות, ונציה שמ"ה, דף לו ע"א – מ ע"א. מחבר הפירוש הוא כנראה שלמה מולכו. ראו: י' פוקס, 'להקים שם המת על נחלתו: פירוש ר' שלמה מולכו למגילת רות שיוחס בטעות לר' עובדיה מברטנורה', מוריה, לז, ז–ט (שבט תש"ף), עמ' שנד–שסב.

32 ראו: כ"י קיימברידג' (מסצ'וסטס), ספריית אוניברסיטת הרברד Heb. 61, דף 220א. תוך כדי הכנת המאמר הזה יצא לאור קובץ של כתבי אלקבץ, והפִּסקה הזו מופיעה גם בו. ראו: חידושי וכתבי רבי שלמה הלוי אלקבץ: בעל ה'לכה דודי' ושורש ישי': פירושיו וחידושיו על התורה והנ"ך ואגדות הש"ס: פירושיו וחידושיו בקבלה: תיקון וליקוטי תפלות שונות, מהדורת א' אייזנבך, ירושלים תשפ"ב, עמ' 243. כל כתבי היד של התשובה שהיו באיטליה חסרים פסקה זו. תופעה דומה נמצאת בתשובת אלקבץ ליוסף קארו, בכתב יד שרכש מרדכי דאטו בצפת בשנת שכ"א (1561). ראו: כ"י מוסקווה, ספריית המדינה של רוסיה, גינצבורג 373, דף 1א. דאטו נתן לתשובה זו כותרת שאינה מזכירה שהטקסט היה תשובה: 'פי'[רוש] מאמר א'[חד] מס"ה [ספר הזוהר] מהחכם השלם המקובל כמה"ר [כבוד מורנו הרב ר'] שלמה ן' אלקאבץ'. אלקבץ עצמו הזכיר בספרו 'ברית הלוי' (המועתק גם הוא בכ"י מוסקווה, גינצבורג 373) את התשובה הזו כנושא שכבר ביאר. ראו: כ"י מוסקווה, גינצבורג 373, דף 30א, ובמיוחד את ההגהה של דאטו: 'בפי'[רוש] למאמר פרש'[ת] ויחי יעקב ומשה ויוסף כחדא אזלין שם פירש ענין המיתה הזאת', שהוא התשובה לקארו. נוסף על כך התייחס אלקבץ אל שתי התשובות הללו כאל ביאורים כאשר שלח אותן לחכמי פאס, ראו: י' גולדהבר וח"ד לייכטאג (עורכים), ספר גנזי יהודה: אוסף גנזים מגדולי הדורות במאות השנים האחרונות, ב, ניו יורק תשע"ג–תשע"ט, עמ' כח. לזיהוי כתבי היד שרכש דאטו בצפת ועל כמה ממעתיקיהם ראו: E. D. Matanky, 'Illustration, Dissemination, and Production: Diagrams in Moses Cordovero's *Pardes Rimonim*', *Kabbalah*, 51 (2022), pp. 9, n. 10; 11 n. 13; 35–37 ולהלן במאמר זה.

לפני שהחל אלקבץ בביאור הסוגיה הזוהרית, הוא התייחס לנוסח הטקסט וקבע שאינו מדויק, ולכן היה עליו לתקן את הנוסח ככל יכולתו לפי 'ספרים רבים'. מנגד היה באפשרותו לקצר בביאור הסוגיה: לדבריו היה יוסף הלוי תלמידו – 'תודה לאל למדת לפנַי שיעור' – ולכן לא נזקק להקדים ולפרוט לפניו את כל הקושיות ולאחר מכן את תירוצן.

בדומה לכך כתב אלקבץ על דרך הלימוד שלו ליוסף קארו, ושוב בנוגע לדרשה זוהרית המובאת בפירוש רקנאטי לתורה. לפני שהתחיל בפירוש הדרשה קבע אלקבץ את נוסחה 'על פי הספרים המדוייקים' והסביר שיתחיל להעיר 'ההערות הראויות להעיר בו [במאמר] הן מהענין הן מהלשון הן ממאמרים מחוץ'. הוא המשיך וקבע הנחה חשובה לדרך הלימוד הזו: '[שאינו] ראוי להאמין בדברי האלהי רשב"י [ר' שמעון בר יוחאי] ע"ה [עליו השלום] מה שיהיה מגונה לאחד מהמקצרים[33] והוא היות דבריו סותרות זו לזו או בלתי דקדוק הלשון עם מה שיכללהו ההכפל או השתנות הענין פעם כך פעם כך'.[34] אלקבץ הצהיר שלא מתקבל על הדעת שתהיינה ב'זוהר' סתירות או לשון לא מדויקת, ולכן כאמור רק לאחר שבירר את נוסח הטקסט הזוהרי, העלה את כל הקושיות ואת ההקדמות הנחוצות כדי לתרצן: 'ואיַסד היסודות הצריכים להעמדת אמִתת עומק המאמר כי רב הוא, ואשיבה ידי עליו ואצרוף כבור סיגי ספקות המאמר, ואסירה כל כפלי הלשון, ואשיבה דבריו ומאמריו לשם ולתהילה באמת במשפט ובצדקה'.[35] משתמע מן הדברים שקארו, שלא כיוסף הלוי, לא למד אצל אלקבץ לפני כן, ואולי לא למד כלל קבלה על דרך העיון.

טענות דומות על חשיבות דיוק לשון ה'זוהר' הביע אלקבץ בספר 'ברית הלוי': 'לכן שמעו חכמים מילַי, ויודעים האזינו לי. כי דברי ספר הזוהר כֻּלם בתכלית הדקדוק בפלס [...] ולא תקראו בו בהזדמן ובאקראי. וכי תראוהו מרבה דברים, דעו כי כולם לצורך גדול'.[36] וכן: 'וכבר דִברתי אליכם פעמים רבות, כי סתירות הללו במאמרי רבי שמעון בר יוחאי עליו השלום היתה סִבה לשיצאו הרבה מעולמם, והאמינו מה שיצילנו השם מהאמנתו, ופנו אליו עורף ולא פנים. ולכן חובה עלינו לחקור בדבר היטב, כי כל דברי האלהי וסיעתו, דברים מצודקים לחכמים נבונים וידועים. וברוך שהבדילנו מן התועים'.[37]

ברכה זק והוס דנו בדבריו אלו של אלקבץ כמעידים על עליונותו וסמכותו של ספר ה'זוהר' בעיניו.[38] אך הם לא שמו לב להקשרם בתרבות הלימוד של מגורשי ספרד שהתעמקו בעיון

33 ככל הנראה התכוון אלקבץ לרקנאטי עצמו.
34 ש' גליק, שרידי תשובות מחכמי האימפריה העות'מנית, א, ירושלים תשע"ג, עמ' 4–6.
35 שם, עמ' 6.
36 שלמה אלקבץ, ספר ברית הלוי, ירושלים תשנ"ז, עמ' 152.
37 שם, עמ' 179.
38 ב' זק, כרם היה לשלמה: האל, התורה וישראל בכתבי ר' שלמה הלוי אלקבץ, באר שבע תשע"ח, עמ' 14; הוס, כזוהר הרקיע (לעיל הערה 21), עמ' 148–149.

ספרדי. ספר ה'זוהר' אכן הותקף על ידי מבקרים שונים,[39] אך דברי אלקבץ כוונו אל אנשים מרקע לימודי ותרבותי דומה לשלו, אנשים שלמדו בשיטת העיון הספרדי, והם נועדו להגן על ספר ה'זוהר' מפני הטענה שאינו ראוי ללימוד בעיון. כאמור קורדובירו כתב בדומה לכך בספרו 'אור נערב' שאנשים שלא למדו את ספר ה'זוהר' בעיון גרמו 'שרבים מהמעיינים הראויים אליה' התרחקו ממנו ואמרו 'כי אין החכמה הזאת צריכה פלפול וקושיות'.[40] משתמע מן הדברים שהיו שמי שחשבו שאין ללמוד כך את ה'זוהר', כמו מאיר אבן גבאי, ששהה באותו אזור, ושגרס שלא רק שיש ב'זוהר' סתירות, אלא שאין צורך לפותרן, ואולי הוא נרמז בביקורת של אלקבץ.[41] כמו כן משתמע מדברי אלקבץ שהיו חכמים שלא העריכו את ה'זוהר' כספר הראוי ללימוד לפי כללי ההיגיון, ולכן הוא שב וכתב שה'זוהר' נקי מסתירות, ושלשונו מדויקת, ועל כן ניתן וראוי ללמוד אותו באופן עיוני.[42] אפשר שהמבקרים היו מבני חבורתו של אלקבץ בסלוניקי, שבאותה העת האווירה האינטלקטואלית בה הייתה נוחה במיוחד לפילוסופיה ומדעים ופחות לקבלה.[43]

קורדובירו התייחס אף הוא לדקדוק הלשון ולחשיבותם של ספרים מדויקים ושל טקסט מסודר כראוי. רבים מפירושיו על מאמרי ה'זוהר' מתחילים בביטוי 'יש לדקדק בלשון', בדיקה המעלה כמה וכמה שאלות.[44] על חתירתו להעמדת טקסט מדויק אנו למדים מעבודתו על ספר

39 הוס, כזוהר הרקיע (שם), עמ' 294–295.

40 ראו לעיל הערה 23.

41 ראו: גליק, שרידי תשובות (לעיל הערה 34), עמ' 1002. גליק הביא שם תשובה של אבן גבאי שבה כתב שיש סתירות ב'זוהר', ושהדבר ברור לכל מי שקרא בו. גליק הבהיר שבספר 'ברית הלוי' קיים קטע מ'תולעת יעקב' של אבן גבאי שאינו נמצא בכתבי היד או בדפוס. גישה לנוסח מוקדם של הטקסט ככל הנראה יכולה להצביע על קשרים בין המקובלים הללו, ואפשר להציע שדעותיהם נפלגו בשאלה הזו, בעניין קיומן של סתירות בספר ה'זוהר'.

42 ראו לדוגמה את דבריו בגרסה של 'ליקוטי הקדמות' בכ"י פרנקפורט דמיין, ספריית אוניברסיטת יוהן קרישטין סנקנברג Oct. 87, דף 5א: 'כי יש לנו לדעת כי יש שני מיני שפע, א' לעצמן של הספירות, וא' להשפיע להנהגת העה"ז [העולם הזה], כדאי'[תא] בפ' וארא מהזוהר [ב, דף כו ע"ב] על פסו'[ק] "שחת לו" וכו' [דב' לב 5]. ועוד בהקדמ'[ה] הזאת יתורצו שני מאמרים בזוהר, שנר'[אים] כסותרי'[ם] זה את זה'. לדוגמה של פתירת סתירה על ידי אלקבץ ראו: זק, כרם (לעיל הערה 38), עמ' 192–194.

43 ראו: י' הקר, 'הפעילות האינטלקטואלית בקרב יהודי האימפריה העות'מאנית במאות השש עשרה והשבע עשרה', תרביץ, נג (תשמ"ד), עמ' 587–593, במיוחד עמ' 589–590. על פעילות מדעית של טאיטאצאק עצמו ראו לאחרונה: J. Rodríguez-Arribas and M. Kozodoy, 'Joseph ben Solomon Ṭaiṭaṣaq on the Construction of an Astrolabe: Study, Diplomatic Edition, and Annotated Translation', *Aleph*, 20 (2020), pp. 7–101. על שימושו בסכולסטיקה נוצרית ובפילוסופיה ראו: י"ב סרמוניטה, 'הספרות הפילוסופית הסכולאסטית בספר "פורת יוסף" לרבי יוסף טאיטאצאק', ספונות, יא (תשל"א–תשל"ח), עמ' קלה–קפה; ב' זק, 'על פירושיו הדרשניים של ר' יוסף טאיטאצאק', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ז (תשמ"ח), עמ' 341–355. על התופעה של שימוש יהודי במקורות הסכולסטיקה הנוצרית בספרד ראו: E. Gutwirth, 'The "Stranger's Wisdom": Translation and Otherness in Fifteenth-Century Iberia', *Portuguese Studies*, 13 (1997), pp. 130–142.

44 ראו לעיל הערה 21. קורדובירו נהג כך גם ב'פרדס רמונים' וב'אור נערב'.

ה'זוהר' עצמו, כפי שכתב בהקדמתו לספר 'פרדס רמונים', שערך לפניו את 'כל ספרי האלהי הרשב"י ע"ה'.[45] הזוהר לא היה מונח לפני קורדובירו כספר מסודר,[46] ולכן מרמז תיאור זה על עבודה פילולוגית רבת היקף, כמו בפירושו המונומנטלי ל'זוהר', 'אור יקר'.[47] לדוגמה קורדובירו כתב פעמים רבות על סוגיות זוהריות שנראה 'מתוך לשונו שהוא הגה"ה מבחוץ ורוב הספרים המדוייקים לא גרסי ליה'.[48] אך הוא לא רק השווה כתבי יד של ה'זוהר', אלא – כמו קנפנטון – כשחשב שיש בטקסט הזוהרי 'בלבול וכפל', הציע במקרים מסוימים שנגרמו מ'הגהה מבחוץ'.[49] כפי שכתב בפירוש: 'דברים רבים שהם הגהה מבחוץ ואינם מכלל דברי הזוהר וענין זה אני אבאר אותו והיינו שהגיה בו אחד מן החכמים שהבין דבר מתוך דבר והגיהו מבחוץ, והמעתיקים העתיקוהו בתוך הגירסא וענין זה יִבָּחן מתוך הלשון בעצמו ויבחן על ידי שינויי הנוסחאות בספרים וכמוהו רבים'.[50] קורדובירו ביקש למצוא תחיבות (אינטרפולציות) של מעתיקים מלומדים באמצעות השוואה לספרים – כלומר לכתבי יד – אחרים או מ'הלשון בעצמו'.

באיגרתו של אלקבץ אל חכמי פאס בא לידי ביטוי היבט נוסף של השאיפה לטקסט מדויק. אלקבץ ציין במכתבו שקורדובירו כבר כתב את פירושו על ה'אדרות', על ה'זוהר' על ספרי בראשית, ויקרא ובמדבר ועל 'תיקוני הזוהר',[51] ובחדא מחתא ביקש שישלחו אליו את ה'זוהר' על ספר במדבר ואת 'תיקוני הזוהר'.[52] כלומר אפילו לאחר שכתב קורדובירו את פירושו על חלקי 'זוהר' מסוימים, עדיין תר אלקבץ אחר כתבי יד נוספים – כנראה בתקווה לא רק להשלים

45 קורדובירו, פרדס רמונים (לעיל הערה 29), דף א ע"א. על קטע זה ראו: A. Gondos, '"To Know Everything": Encyclopedias and the Organization of Kabbalistic Knowledge', *European Journal of Jewish Studies*, 16 (2022), pp. 163–164; N. Lev-El, 'Kabbalah for Beginners? Moses Cordovero's Early Oeuvre', *Journal of Jewish Studies*, 73 (2022), p. 7.

46 ראו: ד' אברמס, 'זוהר, ספר ו"ספר הזוהר": לתולדות ההנחות והציפיות של המקובלים והחוקרים', קבלה, יב (תשס"ד), עמ' 201–232; הוס, כזוהר הרקיע (לעיל הערה 21), עמ' 84–139; D. Abrams, *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory: Methodologies of Textual Scholarship and Editorial Practice in the Study of Jewish Mysticism*², Jerusalem and Los Angeles, CA 2013, pp. 245–257; A. Vick, 'A Textual History of Tiqqunei ha-Zohar: The Career of a Kabbalistic Classic from the Earliest Known Manuscripts to the 1740 Printing in Constantinople', Ph.D. dissertation, Bar Ilan University, 2019, p. 146.

47 ראו: זק, בשערי הקבלה (לעיל הערה 21), עמ' 26, 50; הוס, כזוהר הרקיע (לעיל הערה 21), עמ' 115; אברמס, כתבי יד קבליים (לעיל הערה 46), עמ' 250.

48 קורדובירו, אור יקר (לעיל הערה 4), יב, עמ' נא. כמו כן ראו: שם, יד, עמ' קלג; ה, עמ' עב ועוד.

49 שם, ח, עמ' קכז.

50 משה קורדובירו, ספר תיקוני הזהר עם פירוש אור יקר, ב, ירושלים תשל"ב–תשס"ט, עמ' קלד. כמו כן ראו: ויק, תיקוני הזוהר (לעיל הערה 46), עמ' 150.

51 גולדהבר ולייכטאג, גנזי יהודה (לעיל הערה 32), ב, עמ' לב–לג.

52 שם, ב, עמ' כט–ל.

פרשיות חסרות אלא גם להשיג גרסאות נוספות על מנת שיוכל להשוותן לטקסטים שהיו ברשותו.

חיפושו של אלקבץ אחר חלקים נוספים של 'תיקוני הזוהר' אינו מפתיע לאור מאמציו הרבים של קורדובירו בסידור ובעריכה של חיבור זה, כפי שכתב:

> הנה הספר הזה לא נמצא אצלינו על תיקונו וסדרו, ואני טרחתי טורח מרובה על פי הספרים וסִדרתי הספר בחזקת ידי, וה' הוא היודע ועד כמה אני מצטער על סדר הספר הזה כי לשם שמים נתכוונתי וה' יכפר בעדי אם היה שם בלבול בקדימה ואיחור, מה שלא היה כוונתי אלא לסדרו על הסדר הנאות [...] וכנראה כי הספר היו חלקים רבים [...] הכלל שאין סדר מסודר כלל למשנתו. ועם כל זה דבריו מתוקים וכוללים כללים רבים שאפילו שיש כמה מאמרים שחסר ראשם וסופם יש בתוכם כמה חדושים שאין הסתר הראש והסוף מונע יופי תוכם, ולכך אפילו שאמצא מאמר שאין בו אלא מעט מזע[י]ר אעתיקנו לתועלת קצת יִלָּקח ממנו עד יבֹא מורה צדק וימצאנו כולו אלינו.[53]

חוקרים רבים דנו בפסקה זו, אבל לא שמו לב להקשרה בתרבות הלימוד הספרדית. אחד הכללים של שיטת העיון הספרדי הוא שסדר נכון של הדברים הוא תנאי להבנת הסוגיה כראוי,[54] ועל כן התנצל קורדובירו 'אם היה שם בלבול בקדימה ואיחור'. לא היה לו ספק ש'הסדר הנאות' הוא הסדר הנכון והאידיאלי.[55] אך למרות השתדלותו לקבוע סדר ראוי לספרות ה'תיקונים', כנראה חשב שכשל בכך, שכן בפירושו ל'תיקונים' לא הציב קושיות על פי דקדוק הלשון. יש לציין שאלקבץ כתב באיגרתו הנזכרת לעיל שקורדובירו השתמש בפירושו על ספרות ה'זוהר' באותה שיטה פרשנית שהוא עצמו, אלקבץ, נקט בתשובותיו ליוסף הלוי ולקארו, אך הוציא מכלל זה את פירושו של קורדובירו על 'תיקוני הזוהר'.[56] אפשר שאין בפירוש על 'תיקוני הזוהר' שימוש שיטתי בלימוד עיוני, כי הקורפוס עצמו אינו עומד בתנאים הבסיסיים – לשון מדויקת וסדר נכון. אף על פי כן העריך קורדובירו מאוד את ספרות ה'תיקונים', שהייתה כאבן פינה למחשבתו, ועשה ככל יכולתו לפרשהּ כראוי, לא רק מפני שה'תיקונים' יוחסו לרשב"י עצמו, אלא מפני שבדיונים רבים בהם בפסיקת הלכה מופיעים מונחים השגורים גם בעיון הספרדי, כמו קושיות ותירוצן.[57]

53 קורדובירו, אור יקר על תיקוני הזוהר (לעיל הערה 50), ב, עמ' פא, מתוקן על ידי כ"י ספריית אוניברסיטה אסטנזה, מודנה, איטליה Or. 39, דף 231א. על עריכת 'תיקוני הזוהר' בידי קורדובירו ראו לעיל הערה 47; וכן: ויק, תיקוני הזוהר (לעיל הערה 46), עמ' 147–162.

54 ראו: בנטוב, לימוד התלמוד (לעיל הערה 6), עמ' לו.

55 השוו: ויק, תיקוני הזוהר (לעיל הערה 46), עמ' 152. סופה של הפסקה מראה במפורש שקורדובירו דמיין שהיה טקסט אידיאלי של 'תיקוני הזוהר', ושהוא יתגלה בימות המשיח.

56 גולדהבר ולייכטאג, גנזי יהודה (לעיל הערה 32), ב, עמ' לב–לג.

57 בעיבודן התיאוסופי הפכו הקושיות לקליפות של ההלכה, בעוד תירוצן הוא שבירת הקליפות. ראו: 'וכגוונא דאלין – קליפין אינון קושיין, שאי אפשר לעמוד על תוכן ההלכה אלא על ידי שבירת הקליפות דהיינו תירוץ

קושיות ותירוצן על ידי הקדמות: בין קבלת צפת, איטליה ופאס

הרכיב השני בשיטת הלימוד של אלקבץ הוא בירור הנחות המוצא של הסוגיה כדי לענות על השאלות העולות מלשונה. זק, הוס ויועד קדרי כבר עמדו על הופעתו השיטתית של רכיב זה בכתבי אלקבץ וקורדובירו, אך התמקדו בעיקר בשימוש בקושיות ולא בתירוצן על ידי הקדמות.[58] רכיב זה מצוי גם הוא בעיון הספרדי בשדה התלמוד ובשיטת הקושיות בתחום המקרא והדרשנות. אך יש הבדלים חשובים בין ההקדמות שבפירושי אלקבץ וקורדובירו להקדמות שבעיון הספרדי ולאלו שברוב הספרות הדרשנית מאותה תקופה. בשיטת העיון הספרדי על ההקדמות לנבוע במישרין מהסוגיה הנלמדת ולא ממקורות חיצוניים לה. דניאל בויארין כתב שעל ידי חשיפת ההקדמות אפשר לפרש את הסוגיה כולה, ושהן מאפשרות לגזור את 'כל שלבי השקלא וטריא'.[59] בתחום הדרשנות יש הקדמות הנובעות מתוך הסוגיה עצמה, כמו בפירושו של יצחק קארו,[60] אך לרוב הן דומות יותר להקדמות פילוסופיות, שמקורן במסורת או בשכל האנושי.[61] במובן זה ההקדמות הקבליות נמצאות במרחב ביניים – הן נובעות ממקורות חיצוניים לסוגיה הנלמדת, אבל מקורן בספרות הזוהרית ובספרות הקבלית המוסמכת.[62]

הקושיות, שהתירוץ שובר הקושיא, והקושיא כקליפה החופה על המוח שהיא ההלכה' (קורדובירו, אור יקר על תיקוני הזוהר [לעיל הערה 50], ג, עמ' מה). מדברי קורדובירו ניכר שהבין את הקושיות במובנן בשיטת העיון – דהיינו שכל זמן שהן קיימות אי אפשר להגיע להבנה נכונה של ההלכה – ולא כמחלוקות, כפי שכנראה הייתה משמעותן המקורית. ראו: ח' פלאי, 'תפיסת ההלכה של בעל "תיקוני זוהר": עיון מחודש', קבלה, לד (תשע"ו), עמ' 269. על מקומו של העיון הספרדי בפירושו של קורדובירו ראו: א' ספראי, '"ולכן עסק ההלכות דבר חשוב מאוד": מקומם של העיון התלמודי ופסיקת ההלכה בכתבי ר' משה קורודובירו', מחשבת ישראל (בדפוס). תודתי למחבר שנתן לי לקרוא את מאמרו לפני הדפסתו.

58 אך ראו: זק, בשערי הקבלה (לעיל הערה 21), עמ' 14. זק הצביעה שם על הקשר בין דרכו של אלקבץ לדרכו של קורדובירו בעניין הזה. לדוגמאות של הקדמות שהקדים קורדובירו ראו: שם, עמ' 113–138. קדרי דן בהיבט הזה, אך לא ראה בו חלק משיטה אחת של שאלות וקושיות. ראו: קדרי, המלאכים (לעיל הערה 21), עמ' 41–42. בדומה לכך מה שהגדיר קדרי פירוש ישיר – שלכאורה אינו תואם לדגם של קושיות ותירוצן על ידי הקדמות (ראו: שם, עמ' 42–43) – עדיין נעשה במסגרת שיטה זו. כאמור אלקבץ בתשובתו לתלמידו דילג במפורש על השלבים האלו, אבל הם משתמעים בתשובתו. לכן גם במקרים שבהם לא ציין קורדובירו את השלבים הללו בפירוש אין להסיק שאינם קיימים. לדוגמה בפירושו על 'רעיא מהימנא' הוא השתמש במפורש בשאלות מקדימות לשערים הראשונים, אך אלו נעדרות כמעט בשערים האחרונים (ראו: שם, עמ' 39). לא ייתכן שקורדובירו הפך פתאום את עורו והפסיק לפרש את ה'זוהר' על פי דרכו; הוא הפסיק לפרוט בפתח דבריו את כל השאלות, אך הן עדיין נמצאות מאחורי הקלעים ואף ניתנות לשחזור מתוך הפירוש. לכן מקובלת עליי קביעתו של קדרי שההתפתחות הזו בפירושו של קורדובירו מאוחרת יחסית. אפשר שבדומה לאלקבץ, שלא הבהיר את הרכיבים הללו בתשובתו לתלמידו, כך לא ראה קורדובירו צורך לפרטן לפני קורא הרגיל בדרכי פירושו.

59 בויארין, העיון הספרדי (לעיל הערה 6), עמ' 4.

60 ראו לדוגמה: יצחק קארו, תולדות יצחק, ורשה תרל"ח, דף כ ע"א.

61 ראו לדוגמה: פכטר, ספרות הדרוש (לעיל הערה 7), עמ' 38, הערה 45, ושם תיאר את 'מאמץ כח' של ר' משה אלמושנינו.

62 ראו לדוגמה את הביקורת של קורדובירו על 'ספר הקנה', שהוא 'חוץ מדברי רשב"י': קורדובירו, אור יקר

לדוגמה בתשובתו של אלקבץ לקארו ההקדמה הראשונה היא הרעיון הקבלי ש'האבות הן הן המרכבה'.[63] מקורו של רעיון זה בבראשית רבה, וראשוני המקובלים פיתחוהו לכדי תפיסה של האבות כדמויות איזומורפיות של המידות האלוהיות. כפי שהסביר ג'יקטיליה – וציטט קורדובירו – האדם יכול לטהר את איבריו כדי להפוך למרכבה, וזה פירוש האמירה 'האבו[ת] הן הן המרכב[ה] [...] כיצד, אברהם אבינו לקח בטהר[ה] הימין וירש ימין של מעלה שהוא מִדת החסד [...] ויצחק לקח בטהר[ה] מדת השמאל שהוא הפחד [...] ויעקב לקח בטהרה קו האמצעי'.[64] למרות ההיסטוריה הארוכה של המושג הזה, אין הוא נמצא בסוגיה הזוהרית שאלקבץ דן בה. בשביל אלקבץ ההקדמות שעל פיהן הוא בא לפתור את הספקות שהטיל בסוגיה הזוהרית הן כללים (או אקסיומות) שניתן להסיקם מתוך כלל הספרות הקבלית ובעיקר מה'זוהר', בניגוד לשיטת העיון הספרדי, שרואה בכל סוגיה חי הנושא את עצמו ואת הקדמותיו.

לדברי קורדובירו אף רשב"י וחבריו למדו כך. קורדובירו תיאר את תולדות הקבלה כמעבר מתרבות לימוד אוראלית־סודית לתרבות לימוד כתובה־פומבית, וכתב שבעבר היו רק מוסרים 'ראשי פרקים' בעל פה לתלמיד ראוי, עד 'שבא רשב"י [...] ונעזר מן השמים ונפתחו לו שערי בינה ונתחכם מתוך הקדמות רבותיו [...] והדריך והנהיג [...] שכל מי שיִכָּנס בשערי ספריו סמוך לִבו לא יִפול ודאי במהמורות השגיאה [...] ועם כל זה הוצרך מן הטעם הזה להִנָּתן לו רשות לחברהּ החכמה הזאת ולכתבהּ בספרים כדי שיהיה שולחן ערוך לפני הכל וכל הרוצה ליטול את סוד שם השם יבוא ויִטול'.[65] כלומר רשב"י העמיק בהקדמות שקיבל כדי לכתוב את ספר ה'זוהר', הכולל בחובו את אותן הקדמות, ובאמצעותן כל אחד יכול ללמוד את הקבלה ללא סכנה.

קורדובירו הבהיר במפורש מה הן ההקדמות ומה הקשר שלהן לספר ה'זוהר'. הוא הדגיש את ההבדל בין הספרים הקבליים שקדמו ל'זוהר' (לפי המסורת), שקשה מאוד להשיג מהם ידיעות אמיתיות, ובין ה'זוהר', שנמצא בו 'הקדמות כעין התלמוד לדינים, ולכך צריך שההקדמות יהיו להם שורש מדברי ר"ש [ר' שמעון (בר יוחאי)] בפירוש או בדרך רמז, או תולדה מתיילדת מהרכבת ההקדמות או מתבארת מהכתוב ולא תהיה לה הריסה, או מדברי רז"ל [רבותינו זיכרונם לברכה]'.[66] ההקדמות שבספר ה'זוהר' מדומות לתלמוד מבחינת מעמדו ביחס להלכה למעשה – כמו שהבנה מעמיקה בתלמוד מאפשרת למעיין לפרש נכונה את הסוגיה, לקבוע את הדין ההלכתי ואפילו לחדש חידושים,[67] כך עיון בספר ה'זוהר' וידיעת הקדמותיו מאפשרים להסיק

(לעיל הערה 4), כא, עמ' קעט.

63 גליק, שרידי תשובות (לעיל הערה 34), עמ' 16.

64 קורדובירו, פרדס רמונים (לעיל הערה 29), שער כב, פרק ב, דף קכז ע"ב.

65 קורדובירו, אור יקר על תיקוני הזוהר (לעיל הערה 50), א, עמ' טו. כמו כן ראו: זק, בשערי הקבלה (לעיל הערה 21), עמ' 36; הוס, כזוהר הרקיע (לעיל הערה 21), עמ' 226.

66 קורדובירו, אור יקר על תיקוני הזוהר (לעיל הערה 50), א, עמ' כא. כמו כן ראו: הנ"ל, אור יקר (לעיל הערה 4), ח, עמ' קיט.

67 ראו: בנטוב, לימוד התלמוד (לעיל הערה 6), עמ' לב; מרציאנו, בעין הסערה (לעיל הערה 6), עמ' 181–182.

דעות אמיתיות בחוכמת הקבלה ולהכריע במחלוקות. את ההקדמות יש להסיק – במישרין או בעקיפין – מדברי ה'זוהר' עצמו או מהמקרא או מדברי חז"ל.

האנלוגיה שיצר קורדובירו בין ה'זוהר' לתלמוד מהדהדת בהשוואה שערך רפאל יהודה צבי ורבלובסקי בין 'פרדס רמונים' ל'בית יוסף' של קארו, אף שורבלובסקי חתם בהערה שהשוואה זו 'לכאורה נראית מפוקפקת'. הוא כתב ששני החיבורים הללו זהים בתרומתם לתחומיהם: 'רמ"ק מסכם את ספרות הקבלה כולה כדי להגיע לתורת הסוד האמיתית, הנכונה והאורתודוקסית האחת. אותו דבר עצמו עושה מרן לספרות ההלכה הרחבה בהרבה. מטרתו לפסוק הלכה למעשה נכונה ומחייבת'. אך לדעת ורבלובסקי בכך תם הדמיון ביניהם, כי לעומת ההלכה, שדורשת 'פסיקה חד־משמעית', הקבלה היא מעין 'מחשבה "תיאולוגית"' גמישה בהרבה.[68] אך הנחתו של ורבלובסקי בדבר גמישותה של הקבלה מבהירה שלא התייחס ברצינות לדעת המקובלים עצמם בנדון. בשבילם בירור 'תורת הסוד האמיתית' משמעו העמדת ידע סמכותי על האלוהות. אין זה תרגיל אינטלקטואלי אלא זו פעולה הכרחית שבלעדיה אין לדעת כיצד לעבוד את האל כראוי, כלומר איך לקיים מצוות.[69] אלקבץ וקורדובירו כתבו בכמה מקומות שמי שאינו מבין את ה'זוהר' כראוי עלול להגיע לידי כפירה. לדידם ההקדמות הן כללים הכרחיים ללימוד נכון ובטוח של ספר ה'זוהר', ואי אפשר לעבוד כראוי את האל בלא ידיעתן.

החשיבות הרבה שייחסו אלקבץ וקורדובירו להקדמות באה לידי ביטוי גם בכתבי תלמידיהם. אברהם גאלנטי, תלמיד מובהק של קורדובירו, כתב בהקדמה ל'קינת סתרים', פירושו על 'זוהר' איכה:

> ולכן אני הצעיר הדל באלפי באתי אחר עקבותיהם לפרש המגילה הלזו על דרך הנסתר על פי ההקדמות שלִמדוני הרשב"י ע"ה וחבריו בספר הזוהר ובתיקונים וכפי שקִבלתי ממורי ורבי המקובל האלֹקי מאור הגולה החכם השלם העניו החסיד מוהר"ר [מורי ורבי הרב ר'] משה קורדיבארו זללה"ה [זיכרונו לברכה לחיי העולם הבא] וכפי מה שראיתי בחיבוריו הנפלאים [...] היא ספר אור יקר [...] נשאני לבי לעשות מלא כף נחת בפרשי המגילה הלזו ולא להמציא המצאות ולהקדים הקדמות אחרות אשר לא שמעתי ולא ראיתי.[70]

68 רי"צ ורבלובסקי, ר' יוסף קארו: בעל הלכה ומקובל, תרגם י' צורן, ירושלים תשנ"ו, עמ' 189–190.

69 ראו לדוגמה: 'מי שיעבוד העבודה בלי דרישה וחקירה במצוֹת עשה ולא תעשה בנסתרן, אינו עובד העבודה ההגונה [...] כי מי שיבא לתת טעם למצוות מדעתו בלי הקדמות האמיתיות הנה יחליף העבודה לעבודה אחרת, מפני שיחשוב שכוונת העבודה היא על הנהגת מדינית או כיוצא' (קורדובירו, אור יקר על תיקוני הזוהר [לעיל הערה 50], ב, עמ' קצט). מעבר לביקורת הלא מפורשת כלפי הרמב"ם – שדן כך בטעמי המצוות – אנו שומעים בדברי קורדובירו שקיום מצוות כראוי מחייב דרישה וחקירה בטעמן הקבלי. על תפיסה זו ראו בהרחבה: E. R. Wolfson, *Venturing Beyond: Law and Morality in Kabbalistic Mysticism*, Oxford 2006, pp. 262–287

70 אברהם בן מרדכי גאלאנטי, קול בוכים, תל אביב תשס"ד, עמ' ז.

מדברי גאלנטי אנו למדים שההקדמות היוו מסורת לימוד בספר ה'זוהר', ושמקורן ב'זוהר' עצמו ובתורת מורו קורדובירו. בטופס של 'ליקוטי הקדמות' לאלקבץ שהעתיק גאלנטי הוא העניק לחיבור כותרת שונה מזו הנמצאת בטופס שנפוץ באיטליה: 'הקדמות מספר הזוהר מהחכם השלם האלקי כמהר"ר [כבוד מורנו הרב ר'] שלמה ן' אלקבץ נר"ו [נטריה רחמנא ופרקיה] זולת לשונו'.[71] כלומר ההקדמות הללו מקורן בראש ובראשונה בספר ה'זוהר' והן נמסרו על ידי מורה נאמן.[72]

פעילותו של תלמיד אחר של קורדובירו, מרדכי דאטו, מצביעה על חשיבותן של ההקדמות. כידוע נסע דאטו עם דודו משה בסולה לצפת בחודש מאי בשנת 1560 (ש"ך) וחזר לאיטליה במאי 1561 (שכ"א), כלומר הוא שהה בעיר פחות משנה. ישעיהו תשבי סבר שהם נסעו לצפת מסיבות משיחיות; יורם יעקבסון הציע שחזרתו של דאטו לאיטליה בתוך פחות משנה הייתה קשורה לסכסוך כלכלי שפרץ בעקבות פטירת אביו בדצמבר 1559 (ש"ך).[73] ברצוני להציע שהשניים נסעו לצפת כדי להשיג את ההקדמות הקבליות.[74]

בסולה היה מחשובי רבני איטליה במאה השש עשרה ומהיחידים שתמכו בהדפסת ה'זוהר', ושבדיעבד התנגדו לכך.[75] ההיפוך הזה משתקף למשל בדבריו של ההשלכות של קריאה לא נכונה בספר ה'זוהר'. לפני הדפסת ה'זוהר', כשעוד תמך במעשה זה, הוא כתב:

> ואם יַקשה מי שלבו נוקפו ממשנת אין דורשין וכו' שאין מוסרים אלא ראשי פרקים למי שהוא חכם ומבין מדעתו ואיך ידפיסו ס"ה [ספר ה'זוהר'] שיהיה מצוא אצל כל אדם. הנה לא תפול זאת הקושיא אלא למי שאינו בקי בס"ה ולא הבין דרכיו כי האמת כן הוא כי ס"ה

71 כ"י ירושלים Yah. Heb. 125, דף 109א. להלן אדון במשמעות המילים 'זולת לשונו'.

72 גאלנטי הזכיר את ההקדמות גם במכתב אל מנחם עזריה (הרמ"ע) מפאנו, שבו הסביר שב'ספר אלימה' קורדובירו 'השיב ידו על ההקדמות'. ראו: מנחם עזריה מפאנו, פלח הרמון, ונציה ש"ס, שער ז, פרק ז, דף לא ע"ב. מדברי גאלנטי ומעיון ב'ספר אלימה' אפשר להסיק שקורדובירו ערך מחדש את ההקדמות שפירט בספר 'פרדס רמונים', וביכר רק את אלו שמקורן ב'זוהר'. לדוגמה גאלנטי הסביר ש'דרוש הצנורות' נעדר מ'ספר אלימה' משום שמקורו אינו 'בדברי הרשב"י ע"ה [אלא] רק מן המקובלים הראשוני[ם]'. במחקר עתידי ארחיב בעניין זה.

73 י' תשבי, חקרי קבלה ושלוחותיה: מחקרים ומקורות, א, ירושלים תשמ"ב, עמ' 139; י' יעקבסון, בנתיבי גלויות וגאולות: תורת הגאולה של ר' מרדכי דאטו, ירושלים תשנ"ו, עמ' 300, הערה 149.

74 על חשיבות תנועת יהודים באופן כללי בעת החדשה המוקדמת ראו: D. B. Ruderman, *Early Modern Jewry: A New Cultural History*, Princeton, NJ 2010, pp. 23–55; ובהקשר הקבלי ראו: M. Idel, 'On Mobility, Individuals and Groups: Prolegomenon for a Sociological Approach to Sixteenth-Century Kabbalah', *Kabbalah*, 3 (1998), pp. 145–173; A. Gondos, *Kabbalah in Print: The Study and Popularization of Jewish Mysticism in Early Modernity*, Albany, NY 2020, pp. 18–19

75 ראו: ר' למדן, 'ר' משה באסולה: חייו ויצירתו', עבודת מוסמך, אוניברסיטת תל אביב, תשמ"ג; א' דוד, עלייה והתיישבות בארץ ישראל במאה הט"ז, ירושלים תשנ"ג, עמ' 196–197.

כאשר ידבר בעצם האלקות ובאצילות ידבר בלשון סתום ולא יבינהו אלא מי שהוא חכם ומבין ויודע דרכי הקבלה ועל כן אני אֹמר כי ס"ה טוב לכל.[76]

בסולה הציע למעשה לפעול בעניין הדפסת ה'זוהר' בדומה להימור המפורסם של פסקל – אם מדפיסים את ה'זוהר' וקוראיו אינם מבינים בו דבר, אין בכך הפסד, אבל אם אין מדפיסים אותו, הרי החכמים המבינים הפסידו את טובו.[77]

אך לימים כתב בסולה בְּפִסקו נגד הדפסת ה'זוהר': 'אחת, כי בהִמָּצא הספרי'[ם] האלה אצל כל אדם[78] יִכָּנסו לפרדס רבים אשר לא מִלאו כריסם בשר ויין ולא לחמו בלחמהּ של תורה, ובמיעוט ידיעה והשגה לא ידעו ולא יבינו, בחשיכה [ית]הלכו, ויוציאו דברי אלהי'[ם] חיים למינות ח"ו'.[79] בסולה שינה את דעתו באשר להשלכות של אי הבנה בקריאת ה'זוהר', וכעת גרס שקריאה שגויה – לדעתו – יכולה להביא לתפיסות כופרניות. ואולם בשלב זה כבר נדפס ספר ה'זוהר', ולכן נסעו בסולה ואחיינו דאטו אל מי שהבינו בו ויכלו להסבירו – במרס 1560 (ש"ך) הסתיימה הדפסת ה'זוהר' במנטובה, וכעבור שלושה חודשים יצאו דאטו ובסולה לצפת.[80]

על פי עדות של יהודה אריה ממודנה הייתה היכרות מוקדמת ברמה כלשהי בין בסולה ובין קורדובירו. וכך כתב:

76 תיקוני הזהר, מנטובה שי"ח, הקדמה [עמ' 1–2]. על דברי בסולה ראו: תשבי, חקרי קבלה (לעיל הערה 73), א, עמ' 89–90; הוס, כזוהר הרקיע (לעיל הערה 21), עמ' 234. יעקב ישראל פינצי כתב בעניין זה: 'גם לא יועיל לשום אדם לומ'[ר] שכבר נדפס הריקנאטי והרמב"ן וספרים אחרים מקבלה כי בזה אשיב כי הפֵּרושי'[ם] אשר נעשו על דרך הקבלה כמו הריקנאטי והרמב"ן ופרושי' אחרים אינם כולם דברי הזוהר בלבד רק הם מביאים לדעתם דיבור ומפרשים אותם הדיבורים עם כוונתם הרצויה ומיוסדת בחכמה באופן שלא יוכל אדם להִכָּשל בהם' (ש' אסף, מקורות ומחקרים בתולדות ישראל, ירושלים תש"ו, עמ' 242). לדברי פינצי אין לחשוש מספרי הקבלה שכבר נדפסו, כמו כתבי רמב"ן ורקנאטי, משום שהם מביאים דבריהם באופן מבואר ומפורש, 'שלא יוכל אדם להכשל בהם'. לעומת זאת ספר ה'זוהר' עתיד היה להידפס ללא פירוש, שבאותה עת לא היה בנמצא. ראו עוד: תשבי, חקרי קבלה (שם), א, עמ' 87.

77 השוו לדברי יעקב בר חיים אבן אדוניה ב'דברי המגיה' בתוך: ר' מנחם מרקנאטי, פירוש על התורה: על דרך האמת, ונציה רפ"ג. וכך כתב: 'ולכן שמתי מגמת פנַי אני החתו'[ם] למטה להגיה הספר [...] כדי להועיל להמון [...] ולא באתי לגלות רזי התורה כי אם לבעליהן [...] ולכן אני מבקש ומחלה פני כל מעיין בו שמה שיוכל להבין יבין ומה שלא יוכל להבין לא יפרוש מדעתו [...] שלא יגלה סודות תורתנו למי שאינו הגון'. על אבן אדוניה ראו כעת: י"צ מאיר, דפוס ראשון: מהדורת התלמוד הירושלמי ונציה רפ"ג 1523 וראשית הדפוס העברי, ירושלים תשפ"ב, עמ' 64–80, 174–211.

78 בכ"י לונדון, ספריית מונטיפיורי 113, דף 182א, כתוב 'אדם' ולא 'איש' כפי שרשם תשבי.

79 תשבי, חקרי קבלה (לעיל הערה 73), א, עמ' 108. השוו לדברי פינצי: 'מכל מקום אין ראוי לעיין בענייני הקבלה ולפרסם אותם אלא לאנשים חכמים ונבונים אשר מלאו את כרסם מפסוק ומשנה ותלמוד ומיראת השם ולמדו הקבלה בקבלת איש מפי איש' (כ"י לונדון 113, 147א; כ"י לונדון, הספרייה הבריטית Or. 9152, דף 206ב). כמו כן ראו: הוס, כזוהר הרקיע (לעיל הערה 21), עמ' 236.

80 על הדפסת ה'זוהר' ראו: הוס, כזוהר הרקיע (שם), עמ' 127–134; וכן: ד' אברמס, 'אימתי חוברה ההקדמה לספר הזוהר? שינויים בטפסים שונים של ההקדמה שבדפוס מנטובה', אסופות, ח (תשנ"ד), עמ' ריא–רכו.

ושמעתי כי מהר"ר משה בסולה [...] בלכתו מאנקונה [...] לצפת תוב"ב [תיבנה ותיכונן במהרה בימינו] והוא היה חכם גדול בקבלה זו, באו ביום השבת כמעט כל חכמי צפת להקביל פניו, כי שמעו את שִׁמעוֹ, וביניהם בא הרב קורדווירו ז"ל שהיה בחור ונשק ידיו, ושְׁאלוֹ מי היה, אמר ליה עבדך משה קורדווירו. אמר ליה הרב באסולה: אתה הוא משה קורדווירו שזכית לשם ועדיין לא הגעת לרועה בקר. ושתק הרב והשתחוה לו.[81]

על אמינות הסיפור אפשר להסיק מההקשר שבו נמסר בספרו של מודנה 'ארי נוהם'. מודנה לא חיבב את הקבלה בכלל ואת קורדובירו בפרט,[82] ובמשפטים שקדמו לסיפור כתב: 'ואם תחפוץ לֵידע גאוֹנתם של אלו, קרא נא הגבאי בעבודתו ['עבודת הקֹדש' למאיר אבן גבאי], ושם טוב באמונתו ['ספר האמונות' לשם טוב אבן שם טוב], גם הרב קורדווירו בפרדסו ['פרדס רמונים'] נגד הרמב"ם ז"ל, ונגד כל חכמי ישראל שלא היבינו, ולא יתעסקו בספירותיהם'.[83] עם זאת בהמשך דבריו הוסיף: 'עם שאין להחריש גם כן הטוב מהטוב כי הוא בפרטותו הרב קורדווירו ז"ל היה עניו ושפל רוח מאד'.[84] הסיפור הזה מעיד שבסולה הכיר את כתבי קורדובירו באופן כללי, כלומר הוא שמע על אודותם אבל כמובן טרם קרא אותם.[85] במובן הזה הדפסת ה'זוהר' באיטליה פתחה מעין תיבת פנדורה קבלית: כעת היה מאוחר מדי להחזיר את רזי ה'זוהר' לתיבתם, ואפשר היה רק לייחל שתורתם של חכמי צפת – שהייתה אצורה בכתבי היד שרכש דאטו – תמנע את היזק הרבים.

עד כה דנו חוקרים רק בכתב יד אחד שרכש דאטו בצפת והביא עימו לאיטליה: כ"י שיקגו, ספריית ניוברי Ms. 3, שהועתק בו קיצור של 'פרדס רמונים' הידוע בשם 'עסיס רמונים'.[86] את

81 יהודה אריה מודינא, ארי נוהם: נגד חכמת הקבלה ולומדיה ומכחיש שרשב"י הוא מחבר הזהר, ירושלים תרפ"ט, עמ' פד.

82 ראו: Y. Dweck, *The Scandal of Kabbalah: Leon Modena, Jewish Mysticism, Early Modern Venice*, Princeton, NJ 2011, pp. 143–147

83 מודנה, ארי נוהם (לעיל הערה 81), עמ' פד.

84 שם. השוו: מ' בניהו, יוסף בחירי: מרן רבי יוסף קארו: הוויכוחים שעברו בינו לבין המבי"ט, בתי המדרש, תלמידיו, בני משפחתו, חיבוריו, שירה, קינה ואיגרות ירושלים תשנ"א, עמ' קצג; בניהו פקפק באמינותו של הסיפור הזה.

85 עוד מידע על היכרות וקשרים בין איטליה לצפת בענייני קבלה אפשר להסיק ממדפיסי ספר ה'זוהר' במנטובה. ראו: ספר הזהר, א, מנטובה שי"ח–ש"ך, דף ריא ע"א; ג, דף ש ע"א. כמו כן ראו: M. Idel, 'Italy in Safed, Safed in Italy: Toward an Interactive History of Sixteenth-Century Kabbalah', D. Ruderman and G. Veltri (eds.), *Cultural Intermediaries: Jewish Intellectuals in Early Modern Italy*, Philadelphia, PA 2004, pp. 239–269; השוו: תמרי, עיר המקובלים (לעיל הערה 20), עמ' 522–525.

86 ראו: מ' בניהו, 'רבי עזרא מפאנו חכם מקובל ומנהיג', ש' ישראלי, נ' לאם וי' רפאל (עורכים), ספר יובל לכבוד מורנו הגאון רבי יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק שליט"א, ירושלים תשמ"ד, עמ' תשצו. השם 'עסיס רמונים' הופיעו לראשונה בכ"י בודפשט, ספריית האקדמיה ההונגרית למדעים, קאופמן A 187, דף 24א, בהעתקה של שמואל ארקיוולטי, שעבד בבית הדפוס שבו נדפס לבסוף 'עסיס רמונים' עם שיר פרי עטו.

כתב היד העתיק סופר יחיד, שהעתיק גם חלקים מכתבי יד נוספים שהביא דאטו מצפת לאיטליה: כ"י מוסקווה, ספריית המדינה של רוסיה, גינצבורג 373, הכולל ארבעה חיבורים: תשובתו של אלקבץ לקארו, 'ליקוטי הקדמות', ספר 'ברית הלוי' ופירוש של קורדובירו לתפילות ראש השנה; כתב היד הועתק ביד שלושה סופרים, ואפשר לזהות אחד מהם על פי כתיבת ידו כאברהם גאלנטי;[87] כ"י מוסקווה, ספריית המדינה של רוסיה, גינצבורג 458, שהוא העתקה של פירוש 'אור יקר' לקורדובירו על 'זוהר' 'סבא דמשפטים', ושהועתק בידי שלושה מעתיקים, שאחד מהם היה גאלנטי;[88] כ"י מוסקווה, ספריית המדינה של רוסיה, גינצבורג 577, שהוא העתקה של 'פרדס רמונים', שנעשתה בידי ארבעה מעתיקים, שאחד מהם היה גאלנטי.[89] ארבעת כתבי היד הועתקו בידי שישה מעתיקים משותפים. לענייני כאן חשוב התוכן משותף שבכל

ראו: ד' ברגמן, שביל הזהב: הסונט העברי בתקופת הרנסאנס והבארוק, ירושלים תשנ"ה, עמ' 92. רובם המוחלט של כתבי היד של החיבור, אם יש בהם כותרת, מכנים אותו 'קיצור פרדס רמונים' או 'ספר העסיס'. האזכור הראשון, וכמעט היחיד, של שמואל גאליקו כמחבר הספר הוא משנת 1582, בכ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש ללימודי יהדות Ms. 1600, דף 1ב. בראש הספר שני שירים עם אקרוסטיכון חתימה. בראשי הטורים של השיר ראשון, שהתחלתו 'מי זה האיש', חתום שמו של מרדכי דאטו (יצ"ו) כמי שהוסיף לחיבור הגהות, ובשיר השני, שהתחלתו 'לאל חי תנו שירה', מופיע שמו של שמואל גאליקו ('שמו רב שמואל / והוא איש גאליקו'). אפילו בהדפסה הראשונה של 'עסיס רמונים' לא נזכר שם מחברו (עסיס רמונים, ונציה שס"א). העדות המפורסמת יותר ש'עסיס רמונים' חובר בידי שמואל גאליקו היא מההקדמה של הרמ"ע מפאנו במהדורתו ל'עסיס רמונים' (מנטובה שפ"ד). ראו: גונדוס, קבלה בדפוס (לעיל הערה 74), עמ' 86–88; E. D. Matanky, 'Remaking a Kabbalist: Manuscript and Print Cultures in Early Modern Italy', *Jewish History*, 36 (2022), p. 71

87 ראו: מטנקי, דיאגרמות (לעיל הערה 32), עמ' 35–37.

88 שם.

89 שם. חשוב לציין שכעבור שנים רכש אברהם גרציאנו את כל כתבי היד הללו. ראו: י' אוקין, 'ספריית כתבי היד של אברהם יוסף שלמה גראציאנו (ש"פ לערך – תמ"ה)', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"א, עמ' 16–17. אף שגרציאנו מחק את שמו של דאטו בכל כתבי היד, אפשר עדיין לקרוא בכ"י מוסקווה, גינצבורג 373, דף 1א: 'קנין כספי אני מרדכי דאטו'. אותו המשפט מופיע גם בכ"י מוסקווה, גינצבורג 577, דף 2א, מעל שמו של גרציאנו, וכן בכ"י שיקגו 3, דף 11א. בכ"י מוסקווה, גינצבורג 458 מחק גרציאנו לגמרי את המשפט הזה ואי אפשר לקורא, אבל הוא רשם שרכש את הטופס 'ביום ה', כ"ד ניסן, שנת ת"ה לפ"ק' (שם, דף 22א), והוסיף בסוף הטופס שרכש אותו 'בכסף מלא פה מודינ"א' (שם, דף 151ב). המקום והתאריך מתאימים לידיעותינו על כתבי יד נוספים שרכש גרציאנו מיהודה דאטו, נכדו של מרדכי דאטו. ראו: אוקין, גרציאנו (שם), עמ' 104, 115. באותו היום ובאותה העיר קנה גרציאנו גם את 'ספר הפרוציסו' (כ"י מוסקווה ספריית המדינה של רוסיה, גינצבורג 159; על משפט בעניין ירושה של בני יהודה דאטו והאחים בורדולא ראו: יעקבסון, בנתיבי גלויות [לעיל הערה 73], עמ' 23–26), את הדרשות של מרדכי דאטו (כ"י לונדון, הספרייה הבריטית Add. 27003), את 'מאמר מרדכי' (כ"י לונדון, הספרייה הבריטית Add. 27097) ואת כ"י לונדון, הספרייה הבריטית Add. 27003, הכולל כמה הגהות של מרדכי דאטו (שם, דף 48א). ככל הנראה בכ"ד בניסן ת"ה (1645) רכש גרציאנו מיהודה דאטו או מאנשים אחרים את רוב רובה של הספרייה של מרדכי דאטו. נוסף על ציון רכישת כ"י מוסקווה, גינצבורג 458 על ידי גרציאנו, אפשר לזהות בכתב יד זה את כתיבת ידו של דאטו. ראו: שם, דף 32א, 36א, 41ב, 44א, 54א, 56ב, 86ב, 103ב ועוד.

החיבורים – לימוד קבלה על פי הקדמות. תשובתו של אלקבץ לקארו, 'ברית הלוי', 'ליקוטי הקדמות', 'פרדס רמונים', 'עסיס רמונים' ופירוש 'אור יקר' הם כולם חיבורים שמדגימים איך ללמוד קבלה בעיון.[90]

בחיבור 'אגרת הלבנון' כתב דאטו, בעקבות רבו קורדובירו, על חשיבות ההתבססות על הקדמות בלימוד הקבלה:

> הסכנה הוא לנכנס בחכמת הקבלה שמא יארע כמו שאירע לבן זומא שהציץ ונפגע או לבן עזאי שהציץ ומת או לאלישע אחר שהציץ וקִצץ בנטיעות כשנכנסו ארבעה לפרדס ומארבעתם אחד בלבד נכנס בשלום ויצא בשלום כי כל הנכנסים בחכמת הקבלה מעט מהרבה ניצולים מאיזו שגיאה [...] אִלְמא דרך אחרת יש שאינה מסוכנת כזו והיא דרך בטוח מן הסכנה היא דרך ההקדמות המקובלות בחכמה זאת אשר הם מביאו[ת] אל ידיעתה בלי שגיאה.[91]

דאטו סבר, בדומה לבסולה בפסק נגד הדפסת ה'זוהר', שלימוד קבלה הוא מסוכן – קל לטעות בהבנה ולהסתכן בכפירה, כפי שהזהירו אלקבץ וקורדובירו. אך יש דרך בטוחה ו'היא דרך ההקדמות המקובלות', אותן הקדמות שנמצאות בקודקסים שרכש דאטו בצפת. הוא אף כתב בטופס 'מפתח הזוהר' למשה גאלנטי – שגם הוא היה תלמיד של קורדובירו – שברשותו שני 'עמודים' נוספים, שהראשון בהם: 'הוא העמוד של ההקדמות הצריכות אל חכמת הקבלה, והם המבינים שׂכל האדם להשכיל החכמה ההיא'.[92] ההקדמות הצריכות הן ההקדמות הנמצאות בספרי הקבלה שקנה והביא לאיטליה כדי להדריך יהודים איטלקים איך ללמוד קבלה.

כאמור חוקרים הציעו סיבות שונות לנסיעתו ולחזרתו של דאטו. תשבי קשר את הנסיעה לנטייתו המשיחית, אבל אם כן לא סביר שהיה חוזר כה מהר לאיטליה. יעקבסון קיבל את הקביעה של מורו תשבי, והוסיף שדאטו חזר בתוך שנה בגלל סכסוך בין אחיו הצעירים ממנו – דוד, יצחק ויעקב – לאחים משה ומאיר בורדולא.[93] אך לטעמי יש לדייק במילים ששם דאטו בפי אחיו יצחק. הוא לא כתב שאחיו ביקש ממנו לשוב כדי לטפל בעניין הזה, אלא שיצחק 'סִלק עצמו מכל וכל מלריב עו'[ד] עמהם, כי אמ'[ר] ישוב אחי הגדול [מרדכי] מארץ הקדושה והוא ילך אל הבורדולא ויציל את שלנו מידיהם'.[94] יצחק לא ביקש מאחיו הגדול לחזור, אלא ידע

90 בכתבי היד הנזכרים יש חיבור אחד שאינו מדגים את הלימוד לפי המתודה הזו: הפירוש של קורדובירו על תפילות ראש השנה. אפשר שפירוש זה מייצג תפיסת עולם קבלית שבה מטרת הלימוד היא עבודת האל כראוי, ושהעבודה הזו מבוססת על הבנה נכונה של ה'זוהר'.

91 תשבי, חקרי קבלה (לעיל הערה 73), א, עמ' 155. על חשיבות ההקדמות אצל קורדובירו למניעת טעויות בלימוד קבלה ראו לאחרונה: לב־אל, קבלה למתחילים (לעיל הערה 45), עמ' 338–339, 343–344.

92 תשבי, חקרי קבלה (שם), א, עמ' 140. השוו: גונדוס, קבלה בדפוס (לעיל הערה 74), עמ' 169.

93 יעקבסון, בנתיבי גלויות (לעיל הערה 73), עמ' 13.

94 שם, עמ' 24.

שיחזור עוד מעט. אם כן חזרתו של דאטו לאיטליה בתוך שנה הייתה מתוכננת וידועה מראש. כשחזר במאי 1561, שנה ממועד יציאתו לצפת, לא מיהר דאטו למנטובה כדי לשאת ולתת עם האחים לבית בורדולא – הוא בא לשם רק בתשרי שכ"ב (1561), כשלושה–ארבעה חודשים לאחר שובו לאיטליה.[95]

זאת ועוד, ניכר בכתבי היד שרכש דאטו שהם הועתקו במהירות. כמעט כל חיבור בהם הועתק בידי סופר אחר, והחיבורים הארוכים, כמו 'פרדס רמונים' והפירוש ל'סבא דמשפטים', חולקו בין כמה מעתיקים, אולי בדומה למערכת החלקים (pecia system) – כלומר עותק המקור שממנו הועתק החיבור לא היה כרוך, על מנת לאפשר לתלמידים להעתיק את קונטרסיו בנפרד ובמקביל. עדות לכך יש בכ"י מוסקווה, גינצבורג 458: בדף 135ב בו אפשר להבחין במעבר בין מעתיקים (איור 1), ושהמעתיק הראשון (גאלנטי) לא תכנן כראוי את עימוד הטקסט ונאלץ להשלים חמש שורות בשולי הדף. צורת הכריכה של הקודקסים מעידה אף היא על חיפזון. כ"י שיקגו 3 וכ"י מוסקווה, גינצבורג 373 כרוכים בסגנון אסלאמי[96] – ואלו הקודקסים שבהם ההגהות הרבות ביותר של דאטו – ואילו כ"י מוסקווה, גינצבורג 458 נכרך בסגנון איטלקי ומכיל פחות הגהות.[97] הקודקסים הכרוכים בסגנון אסלאמי כנראה נכרכו עוד בצפת, וכבר שם התחיל דאטו לעיין בהם, ואילו לקודקסים האחרים הוא הזמין כריכה רק בשובו לאיטליה, ולכן רק שם עיין בהם. אם כן על פי העדויות החומריות דאטו הזמין מתלמידי אלקבץ וקורדובירו בצפת עותקים של חיבורי מוריהם, ובשל קוצר הזמן נאלץ לחלק את העבודה בין כמה התלמידים.[98]

סיפור נסיעתם של בסולה ושל דאטו מלמדנו שמטרת המסע הייתה לימוד קבלה בדרך העיון השיטתי. הם לא חיפשו בצפת מורה כריזמטי אלא מורה מסודר ומתודי, שקיבל ממורו את ההקדמות הצריכות, כדי שיוכל לסייע להם – ולאחרים באיטליה – בלימוד חוכמת הקבלה.[99] כפי שעולה ממכתב של דאטו אל עזרא מפאנו משנות השישים של המאה השש העשרה:

95 שם.

96 על טכניקת כריכת הספרים בארצות האסלאם ראו: K. Scheper, *The Technique of Islamic Bookbinding: Methods, Materials and Regional Varieties*², Leiden 2015

97 תודתי לאנדרו האני (Andrew Honey) מהספרייה הבודליאנית על עזרתו בזיהוי סוגי הכריכות הללו. למרבה הצער כ"י מוסקווה, גינצבורג 577 כבר אינו כרוך בכריכתו המקורית.

98 על תלמידי ישיבות כמעתיקים ראו: M. Riegler, 'Were the Yeshivot in Spain Centers for the Copying of Books?', *Sefarad*, 57 (1997), pp. 373–398; C. Sirat, '*Studia* of Philosophy as Scribal Centers in Fifteenth-Century Iberia', J. del Barco and M. Beit-Arié (eds.), *Hebrew Manuscripts and Incunabula in Context: Hebrew Manuscripts and Incunabula in Context*, Leiden 2015, pp. 46–69

99 יש להניח שלהקדמות מסוג זה התכוון נסים בן אבא מרי חלפן כשכתב ב'דבר המגיה' שלו בהדפסה השנייה של פירוש רקנאטי על התורה, שעבודתו כמגיה הייתה 'למען זכות השרידים יחידי סגולה בעלי ההקדמות האמיתיות הצריכין לחכמה הזאת והמשכילים יזהרו' (ר' מנחם מרקאנטי, ביאור על התורה: על דרך האמת, ונציה ש"ה, דף א ע"ב). חלפן הוסיף כי 'היה נמצא אתנו בבית חלק רב מספר הזוהר ומדרש רות וספר הבהיר אשר מהם חובר רוב הספר הזה [פירוש רקנאטי] וכלם מוגהים ומנופים בי"ג נפה'. משתמע מכך שחלפן בא

> כי כל היוצא מפי חכמי צפת [...] בהקדמות חכמת האמ״ת והצד״ק הנה הנם מיוסדים על דברי ס״ה, דבריהם דבריו המה ומזוהרו יצאו ובלעדו לא ירים איש מהם יד עיונו ורגל בחינתו לדבר בחכמה הזאת, כי יראו האש הגדולה אוכלת איש הבודה דבר מלבו אשר לא שמע מרבו כנדרש בס״ה [...] ועל בינתם כי גדלה מאד ופלפולם כי רב הוא לא יִשָּׁעֵנו אלא בפירוש קצת מאמרי ס״ה הנראים סותרים זה את זה [...] ואף גם זאת בהקדמות מוקדמות אצלם מס״ה עצמו.[100]

משהתברר הקשר המיידי של שיטת העיון בקבלתם של אלקבץ וקורדובירו אפשר להבין את דברי דאטו כדבעי. הוא ציין – בדומה לדברי גאלנטי לעיל – שלחכמי צפת יש מסורת של הקדמות שרק באמצעותן אפשר להגיע להבנה נכונה של הקבלה בכלל ושל ה'זוהר' בפרט, ושעל פיהן יש לפלפל בדברי ה'זוהר', אך רק כשיש סתירה – מלשון המאמר, מתוכן המאמר או

מרקע של לימוד קבלה ספרדי, שנקט את דרך ההקדמות, ובכותבו על 'השרידים יחידי סגולה' כנראה התכוון לספרדים מרקע דומה שהיגרו לאיטליה בעקבות הגירוש, אבל ללא כתבי יד קבליים. נסים חלפן כנראה היה אחיו של אליהו חלפן (בכ״י מוסקווה, ספריית המדינה של רוסיה, גינצבורג 302, דף 290ב, כתב: 'אני המעתיק [...] נסים חלפן', ובדף 267א שם הוא כינה את פרץ פואה 'דודי' ואת אבא מרי חלפן 'אדוני אבי'). אליהו חלפן היה – בדומה לבסולה – תלמיד של ר' יוסף אבן שרגא. בתיאורו של אליהו חלפן את תולדות הקבלה הוא כתב שאחרי חורבן בית המקדש: 'אנשי חסד נאספו [...] והסכימו לכתוב ראשי פרקי'[ם] בזאת החכמה למען לא יִשָּׁכח מפי זרעם [...] והיו מוסרי'[ם] איזה הקדמה על פה איש מפי איש' (כ״י ניו יורק, ספריית בית המדרש ללימודי יהדות Ms. 1822, דף 154א). בהמשך דבריו שם, בדיונו בערך לימוד הקבלה, הוא שב וכתב ש'אי אפשר להבינם [את ספרי הקבלה] מבלי משפיע מוסר ההקדמות פה אל פה', ושהדרך הראויה ללמוד היא 'דרך עיון לבֹא לתכלית שלמות נפשו' (שם, דף 154ב). יש בדברים אלו הדים חזקים של דברי אלקבץ וקורדובירו על אופן המסירה של תורת הקבלה, על דרך לימודה ועל מטרתו. אליהו חלפן העתיק את מכתבי יצחק מור־חיים אל יצחק מפיסא, ואחד מהם נשלח גם אל אבן שרגא; במכתבים הללו נעשה שימוש בהקדמות, אם כי לא בדקדוק לשון ובשאלות. על המכתבים הללו ראו: מ' אידל, 'אגרתו של ר' יצחק מפיסא (?) בשלוש נוסחאותיה', קובץ על יד, י [כ] (תשמ״ב), עמ' 163–214 והמחקר המצוין שם. היו קשרים חזקים בין שלמה מולכו ובין הקבוצה של אבן שרגא, ואולי באמצעות מולכו הכירו מקובלי איטליה את פעילותם של המקובלים בסלוניקי. על מולכו וזמנו בסלוניקי ובאיטליה ראו: מ' בנמלך, שלמה מלכו: חייו ומותו של משיח בן יוסף, ירושלים תשע״ז, עמ' 153–306. אין צורך להכריע שהמקובלים האיטלקים הללו הכירו את תורתם של אלקבץ או של קורדובירו, ודאי עם מביאים בחשבון שדקדוק הלשון, שהוא כאמור שלב הכרחי בשיטתם, אינו נמצא במכתבי מור־חיים ואינו מוזכר בדברי חלפן. על מקובלים אחרים שהזכירו הקדמות ללא דקדוק לשון ראו להלן הערה 102.

100 מצוטט אצל: ר' בונפיל, הרבנות באיטליה בתקופת הריניסאנס, ירושלים תשל״ט, עמ' 189. בונפיל סבר, ללא הוכחה, שהמכתב הוא משנות השבעים, כנראה מפני שמכתב אחר, משנת של״ג (1573), מועתק באותו כתב יד. אך קשה להניח שדאטו היה שולח את עזרא אל חכמי צפת אחרי שקורדובירו כבר נפטר. עזרא ודאטו עמדו ללא ספק בקשר לפני שנת 1567, כי כ״י בודפשט, ספריית האקדמיה ההונגרית למדעים, קאופמן A 229 ('עסיס רמונים') נעתק בשנה זו בעבור הרמ״ע מפאנו ומבוסס על העותק האישי של דאטו. לכן לדעתי אפשר לתארך את חליפת המכתבים הללו לשנים 1561 (חזרתו של דאטו מצפת) – 1570 (פטירת קורדובירו). על תפקידו של דאטו בהפצת קבלת קורדובירו באיטליה ראו: מטנקי, תרבויות כתבי יד ודפוס (לעיל הערה 86), עמ' 66–68.

ממאמר אחר. יישום שיטת העיון בלימוד הקבלה הוא שייחד את מקובלי צפת, והוא שעשה את היישוב הגלילי לאבן שואבת לחכמים רבים ובהם חכמי איטליה.

שיטת העיון של אלקבץ וקורדובירו, שכללה העלאת שאלות מתוך דקדוק הלשון ופתירתן על ידי הקדמות, לא שימשה מקובלים אחרים בני התקופה, בעיקר לא במקומות שהיה בהם ריכוז של כתבי יד זוהריים רבים מאוד. במקומות הללו נקטו אף חכמים שהיו ידועים בהשתייכותם לישיבות קנפנטוניות, כמו אברהם בן אליעזר הלוי ומחבר 'אבני זיכרון' אברהם בן שלמה אדרוטיאל, גישה שונה לחלוטין.[101] כפי שהראה הוס, המקובל שמעון אבן לביא נקט גם הוא דרך שונה משיטה זו.[102]

101 אברהם הלוי ואברהם אדרוטיאל השתייכו כנראה לישיבתם של יצחק די ליאון ויצחק ג'אקון, תלמידי קנפנטון שנודעו כבעלי קבלה. הלוי וארדוטיאל – בדומה לשם טוב אבן שם טוב כמאה שנה קודם לכן – כתבו על היעדרם של מקובלים. הלוי כתב ב'מסורת החכמה' שמהרמב"ן 'נשתלשלו ב' ג' ניצוצות מקבלת האמת לדורנו זה וכמעט כבתה גחלתה' (אברהם בן אליעזר הלוי, נבואת הילד, מהדורת א' גרוס, רחובות תשס"ה, עמ' קעה); אדרוטיאל כתב: 'שכמעט נשתכחה תורה מישראל בכל מלכויות ספרד ח"ו' (אברהם אדרוטיאל, אבני זכרון, מהדורת י"א תורג'מן, ירושלים תשפ"א, עמ' פ). שני המקובלים הדגישו גם את החשיבות הבלעדית של מורה בקבלה ושל מסירה בעל פה. ראו לדוגמה את דברי הלוי: 'דע כי האנשים אשר רצו להִכָּנֵס בזמן הזה בפרדס הקדמונים ללקוט שושנים בלא רב מורה רק מדרך סברא הלכו אורחות עקלקלות'; 'כי אין הדבר [תורת הקבלה] תלוי בסברא רק בקבלה מפה אל פה מפי מקובל חכם לאוזן מקובל משכיל' (הלוי, נבואת הילד [שם], עמ' קעד–קעה). עולה מדבריהם שהם תפסו כמקובל רק את מי שקיבל מסורת בעל פה ממורה מוסמך. הדימוי המזהיר של הרמב"ן מקבל משנה תוקף בשל השימוש של הלוי בדברי הרמב"ן בהקדמה לפירוש התורה שבהם אסר לימוד קבלה 'זולתי מפי מקובל חכם לאזן מקבל מבין' (תוספות רמב"ן לפירושו לתורה שנכתבו בארץ ישראל², בעריכת י' עופר וי' יעקבס, ירושלים תשפ"ב, עמ' 93, שורה 9). העמדת הקשר זה מבהירה את דבריו המפורסמים של חיים ויטאל בהקדמה ל'עץ חיים': 'והנה כל ספרי המקובלים האחרונים שהיו אחר הרמב"ן ז"ל אל תקרב אליהם, כי מן הרמב"ן ז"ל ואילך נסתרה דרך החכמה הזאת מעיני כל החכמים, ולא נשאר בהם כי אם קצת ענפי הקדמות בלתי שרשיהם, ועליהם בנו המקובלים האחרונים דבריהם על פי שכל אנושי' (חיים ויטאל, שער כתבי מורי זלה"ה: כולל דרושים וביאורי מאמרים מכתיבת האר"י עצמו, ירושלים תשע"ו, עמ' יח). ויטאל תקף כאן באופן ישיר את אלקבץ ואת קורדובירו, שהתבססו על הקדמות שקיבלו במסורת ובנו עליהן את תורתם דרך פלפולם. ויטאל ביטל את הקדמותיהם כחסרות שורש והנגיד אותן להקדמות שקיבל האר"י, לא במסורת, אלא מפי אליהו: '[האר"י] האיר עיני שכלי בקצת הקדמות אמִתיות שרשיות שמסרו לו במתיבתא דרקיעא [בישיבה של מעלה] ושלמד מפי אליהו ז"ל שנתגלה אליו תמיד' (האר"י וגוריו: באספקלרית כל אגרות הרב שלמה שלומל, מהדורת י"מ הלל, ירושלים תשנ"ח, עמ' סט). ויטאל העמיד את ההבדל בין שתי השיטות הקבליות כפער עקרוני בין שתי פרדיגמות – האחת נטולת שורש ונתלית במסורת של הבל והאחרת מושרשת בגילויים שמיימיים. ראו: י' גארב, הקבלה בעת החדשה כתחום מחקר אוטונומי: הרצאה שניתנה בטקס הענקת הפרס בחקר הקבלה על שם גרשם שלום באקדמיה הלאומית, ירושלים תשע"ה, עמ' 14–18, והמצוין שם; וכן: הוס, כזוהר הרקיע (לעיל הערה 21), עמ' 179–217; גילר, לקרוא את הזוהר (לעיל הערה 21). על מקומה של שיטת העיון הספרדי בלימודו של האר"י ראו לאחרונה: א' ספראי, '"ראיתי והנה אין האדם": על דמותו ומעמדו של ר' יוסף קארו בחוג האר"י', ספונות, כח (תשפ"ג), עמ' 229–230.

102 על אבן לביא ראו: הוס, אדני פז (לעיל הערה 21). אף שאבן לביא סידר את הנוסח של ה'זוהר' שהיה לפניו ובמקרים מסוימים הקדים הקדמות בפירושו (שם, עמ' 68–69), הוא כאמור לא נקט שיטה דומה לזו של

מעיון מדוקדק במכתב של אלקבץ לחכמי פאס עולה שהשיטה שלו ושל קורדובירו בלימוד הקבלה אכן נבדלה משיטתם של חכמים ספרדים שפעלו במרכזים בצפון אפריקה. אלקבץ כתב באיגרת בנוגע לביאוריו: 'אחלי אל חכם עדיף מנביא, תניף על חכמתך על כל דבר ודבר משתי המימרות, ותן חלק לחכמי הדור אשר במלכות ההוא הקרובים והרחוקים, והודיעני דעתך ודעתם' – לכאורה ביקש אלקבץ חוות דעת על עבודתו ותו לא, אבל בהמשך דבריו הוא כתב על קורדובירו כי 'יש לו יד ושם בחכמה הזאת [קבלה], וחִבר בה ספרים רבים בכמות ואיכות [...] על דרך מה שתראה מאלה השתי מימרות השלוחות אליך'.[103] אלקבץ היה מודע לכך שחכמי פאס אינם מורגלים בלימוד קבלה בשיטת העיון, ועל כן בתארו את כתבי קורדובירו הפנה אותם אל תשובותיו שלו – המדגימות את השימוש בשיטה הזו בסוגיות מסוימות – כנקודת ייחוס. אילו חשב אלקבץ שחכמי פאס רגילים בשיטתו, או לפחות מכירים אותה, לא היה נדרש לבאר את דרך עבודתו של קורדובירו באמצעות תשובותיו שלו.

הוכחה נוספת אפשר להסיק מתוך דברי אברהם אזולאי (1570–1643), אף שהם מתקופה מאוחרת מעט. הוא החל כנראה את לימודיו בקבלה בשנות התשעים של המאה השש עשרה ותיארם כך:

> ואני זעירא דמן חברייא אברהם נר"ו [...] שליו הוית בביתי ורענן בהיכלי מסתופף בצל החכמות החיצוניו'[ת] [...] ויער ה' את רוחי ורוח קדשו נוססה בי לדרוש אחר חכמת האמת ודרשתי ממרי מדות הנמצאים בזמני להבינני קצת מפשר אמרי ספר הזוהר ומוצאו ומובאו ולא נכנסו הדברים באזני ופרשתי [...] וכאשר חפץ בי ה' בא לידי ספר פרדס רמונים להאלהי כמהר"ר משה קורדווירו זלה"ה [זיכרונו לחיי העולם הבא] והיה לי למשיב

אלקבץ וקורדובירו. לשיטתם יש קודם לדקדק בלשון כדי להעלות קושיות, ואלו נפתרות על ידי הקדמות. בדומה לכך לא פירש דוד אבן זמרא בכתביו הקבליים קטעי 'זוהר' באופן שיטתי אף שהקדים הקדמות. ראו: דוד אבן זמרא, מגן דוד: סוד כ"ב אותיות התורה, מהדורת מ' צוריאל, ירושלים תשס"ז, עמ' קכא, קעט; הנ"ל מגדל דוד: פירוש על שיר השירים, מהדורת א' בן־זמרא, בני ברק תשס"ז, עמ' צט; הנ"ל, מצודת דוד: טעמי המצוות ע"פ פנימיות התורה, מהדורת מ' צוריאל, ירושלים תשס"ג, עמ' קסח. קורדובירו ביקר בחריפות מקובל אנונימי בן דורו שפירש מאמר מה'אידרא זוטא': 'ובמאמר הזה נמצא אלינו קונטריס אחד מהחכמים המתקבלים בדור הזה ובֵאר בו פי' בארוכה בראיות ממאמרים מהזוהר. ולהיות שאח"כ חזר ובאר התכת לשון המאמר וביאורו בלי ראיות אל הקדמותיו ראינו להעתיק הנה הפירוש ההוא להזהר ממנו המעיין [...] ויש עוד כמה וכמה עניינים ביִתור לשון ועניינם אינם מתבארים לפירושו, וכדי שלא להאריך אין רצוני להקשות על כל דבריו ובמעט העיון יושג קושי הבנתו בפי'' (קורדובירו, פרדס רמונים [לעיל הערה 29], שער ג, פרק ו, דף יט ע"א–ע"ב). עולה מדברי קורדובירו שלא די בהקדמת הקדמות אלא יש לדקדק בלשון ה'זוהר' כך שלא ייוותרו סתירות או כפל לשון, ושיש גם להוכיח את ההקדמות עצמן. כמו כן אין להשוות את ההקדמות הרבות שהביאו שאלקבץ וקורדובירו בכתביהם לאלו המעטות שבכתבי אבן לביא ואבן זמרא.

103 גולדהבר ולייכטאג, גנזי יהודה (לעיל הערה 32), ב, עמ' כח, לב.

נפש ויעירני כאיש אשר יעור משנתו וטעמתי כי מתוק האור אור החכמה האלדי"ת ואדור נדר לה' לעלות אל ארץ חמדה להתענג באור יקר אשר חבר הרב זלה"ה.[104]

אזולאי תיאר כיצד דחה את לימודי הפילוסופיה והמדעים ('החכמות החיצוניות') והחל ללמוד קבלה, ליתר דיוק את ה'זוהר', אלא שתורתם של המורים שנמצאו לו לא סיפקה אותו, והוא חשב לזנוח את הנושא. אולם אז בא לידיו ספר 'פרדס רמונים', והקריאה בו סייעה לו והפיחה רוח חדשה בלימודו, כך שלא רק שלא פסק מלימודו, אלא נדר לעלות לארץ ישראל על מנת לעיין בפירושו של קורדובירו ל'זוהר'.[105]

צפת הייתה צומת דרכים חשוב ביותר ונקודת מפגש לשיטות לימוד קבלה שונות ולכתבי יד רבים, ביניהם של ה'זוהר'. מהדוגמאות דלעיל עולה הבחנה חדה בין מקובלים שבאו לצפת דרך סלוניקי ובין אלו שבאו מצפון אפריקה.[106] ייתכן שההבדלים בשיטות לימוד הקבלה התהוו כבר בספרד, בין ישיבות של תלמידי קנפנטון, כמו אלו של יצחק די ליאון ותלמידו יצחק ג'אקון, שתלמידיהם נזכרים עם מי שבאו לצפון אפריקה ולירושלים, לישיבה של שמואל פרנקו ותלמידיו, שבאו לסלוניקי. חכמי צפת לא רק פלפלו במאמרי ה'זוהר' כדי להבינם. מטרתם הייתה לקבוע דעות אמיתיות בתפיסת האל ואיך לעובדו ולמנוע שגיאות שיביאו לכפירה, והם סברו שהעיון – שבו יש לדקדק בכל מילה ומילה כדי להבין את הסוגיה הזוהרית ותכניה – הוא השיטה היחידה והבלעדית שיכולה להוביל את המקובל למטרה הזו. על כן יש לראות בשיטה הזו גורם מכריע בעיצוב תורתם הקבלית של אלקבץ וקורדובירו ושל תלמידיהם ולא רק כלי פרשני להבנת ה'זוהר'. היא שאפשרה למשל את השיטתיות של קורדובירו ב'פרדס רמונים' וב'אור יקר', פירושו המקיף על ה'זוהר'. העיון אינו רכיב בשיטתם של מקובלי צפת – הוא לב ליבה.

תכלית האדם: חידושים והתגלות

לצד שני הרכיבים המתודיים של שיטת העיון בקבלת צפת, דקדוק הלשון וההקדמות, היה בה רכיב אידיאולוגי – תכלית האדם. מרציאנו הראה ששיטת העיון הספרדי התפתחה במסגרת תפיסת עולם שעל פיה לימוד אינטלקטואלי מוביל את האדם לשלמות ולדבקות באל.[107] המגמה

104 אברהם אזולאי, אור החמה, א, פרמישלה תרנ"ו–תרנ"ח, הקדמה.

105 על אזולאי ראו: תשבי, חקרי קבלה (לעיל הערה 73), א, עמ' 255–267; ב' זק, 'למקורותיו של ספר "חסד לאברהם" לר' אברהם אזולאי', קרית ספר, נו (תשמ"א), עמ' 164–175; ר' מרוז, 'ספר "אור הגנוז" לרבי אברהם אזולאי', שם, ס (תשמ"ה), עמ' 310–324; גילר, לקרוא את הזוהר (לעיל הערה 21), עמ' 23–24, 26–27.

106 ראו: מ' אידל, 'ר' יהודה חליווה וחיבורו: ספר צפנת פענח', שלם, ד (תשמ"ד), עמ' 119–120; ובהרחבה: הנ"ל, אידל, מוביליות (לעיל הערה 74). אני מסתייג מטענתו של אידל בדבר השפעה איטלקית על הנוסעים ב'נתיב הצפוני', משום שכאמור הזרמים האינטלקטואליים השונים התקיימו כבר בספרד.

107 מרציאנו, בעין הסערה (לעיל הערה 6), עמ' 148–161. על תפיסות של דבקות בהגות יהודית מימי הביניים ראו: א' אפטרמן, דבקות: התקשרות אינטימית בין אדם למקום בהגות היהודית בימי הביניים, לוס אנג'לס תשע"א.

הזו ניכרת כבר בדבריו של פרופיט דוראן, שחילק את העילית היהודית בספרד לשלוש כיתות –לומדי תלמוד, פילוסופיה וקבלה – והדגיש שכל כת וכת חושבת שדרכה היא הדרך הנכונה להגיע לתכלית האחרונה.[108] דוראן הבדיל בין הכיתות הללו, אך על פי עדויות רבות הן לא נבדלו לגמרי זו מזו בספרד במאה החמש עשרה – לומדי תלמוד היו גם לומדי פילוסופיה ולפעמים גם לומדי קבלה. דוגמה מפורסמת לכך היא ר' שם טוב אבן שם טוב, מחבר 'ספר האמונות', שהתחיל את לימודיו בתלמוד, ושחיפושו אחר התכלית הביאו ללימודי פילוסופיה ומשם אל תורת הקבלה.[109] בדומה לכך אבן חביב, אף שלא ראה בעצמו מקובל, הייתה לו ידיעה בספרות הקבלה, למשל בספר 'שערי אורה', ובימי נעוריו הוא התעניין בלימודי פילוסופיה.[110] בקרב תלמידי קנפנטון היו מגוון חכמים וסביר להניח שרובם עסקו בתלמוד, בפילוסופיה ובקבלה גם יחד במידה כזו או אחרת. אומנם במאה החמש עשרה שררה בספרד יריבות אידיאולוגית בין לומדי הפילוסופיה ללומדי הקבלה, אך מכיוון שבשיטת העיון הספרדי מטרת הלימוד היא שהאדם יגיע לתכליתו ולשלמותו, יש היגיון פנימי רב בפתיחות לכל הזרמים הללו. יוסף גרסון, שהיה תלמיד מובהק של ר' שמואל פרנקו, נתן ביטוי לתפיסה הוליסטית זו בהספדו על רבו:

> כי לכל א'[חד] וא'[חד] נותנין לו שכרו בע"ה [בעולם הבא] כפי מה שעשה בזה העולם. ועל כן המשל, מי שעסק במקרא לאלו אמ'[ר]: 'הנה עבדַי יאכלו' (יש' סה 13), כי האכילה הוא דבר גס, וג"כ [וגם כן] בעל המקרא לבד אינו ראוי לשכר גדול, אבל בערך אותם שאפי'[לו] מקרא לא ידעו, ירעבו מאותו עונג. 'הנה עבדי ישתו' (שם) ר"ל [רצונו לומר] אותם שעסקו בתלמוד, כי הוא דבר דק, כמו שהשתייה היא יותר דקה מהאכילה, יהיה להם יותר מדרגה בעו'[לם] הבא [...] ולאותם שעסקו בקבלה בדברים האלהיים או השיגו מדרגת הנבואה אשר היא השמחה האמתית כי יודעים רִבונם ומשיגים ממנו, לאלו אמ'[ר]: 'הנה עבדי ישמחו' (שם) ולאותם שלא השתדלו להשיג זה יהיו מבויישים.[111]

גרסון יצר היירכייה ברורה שבתחתיתה לימוד במקרא ובראשה לימוד קבלה, שהוא הקביל למדרגת הנבואה. בדומה לכך כתב בהספדו על אבן חביב: 'השגה שלימה כי זהו השמחה

108 ראו: מרציאנו, בעין הסערה (שם), עמ' 150–159. וכן ראו עליו: M. Kozodoy, *The Secret Faith of Maestre Honoratus: Profayt Duran and Jewish Identity in Late Medieval Iberia*, Philadelphia, PA 2015

109 על שם טוב אבן שם טוב ראו: א' גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, בעריכת י' הקר, תל אביב תשל"ו, עמ' 347–356; D. S. Ariel, 'Shem Tob ibn Shem Tob's Kabbalistic Critique of Jewish Philosophy in the "Commentary on the Sefirot"', Ph.D. dissertation, Brandeis University, 1981

110 ראו: י' הקר, 'ר' יעקב ן' חביב: לדמותה של ההנהגה היהודית בשאלוניקי בראשית המאה הט"ז', דברי הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות, ב, ירושלים תשל"ג, עמ' 126.

111 מצוטט אצל: י' הקר, 'לדמותם הרוחנית של יהודי ספרד בסוף המאה החמש עשרה', ספונות, יז (תשמ"ג), עמ' 54.

האמִתית כשדבק שׂכלו עם הסִבה הראשונה'.[112] בבסיס דבריו, כמו באלו של דוראן לעיל, עומדת תפיסת מיימונית שתכלית האדם להיות בדבקות תמידית עם האלוהות כתוצאה מהשגת שלמות המידות, הדמיון והשכל.

מקובלים רבים פירשו את תפיסת הרמב"ם בהתאם להשקפתם הקבלית וגרסו שדבקות יכולה גם להביא לרוח הקודש.[113] מיקום לימוד הקבלה בסלוניקי ובצפת בהקשר הרחב של עיון סכולסטי שמטרתו חידוד השכל כדי להביא את המעיין לשלמות, מאפשר להבין את הפעילות המגידית וההתגלותית של מקובלים כמו קארו, אלקבץ וקורדובירו. בספרו על קארו כתב ורבלובסקי בנימת אכזבה ש'לעתים דומה, כי ההבדל בין הספרות התלמודית לזו הקבלית נעוץ בשוני התמטי [...] ולעתים קרובות מאוד ספרות הקבלה אינה נראית כעוסקת בידיעה חווייתית של האל, כי אם כשוקעת בפלפול ובשקלא וטריא תיאוסופיים הבאים במקומם של זה ההלכתי'.[114] אולם בתרבות הלימוד שתיארתי כאן הדמיון הזה אינו אמור להפתיע: הפעילות המיסטית נבעה במישרין מהפעילות הלמדנית. הסיווג של כתבי קורדובירו כבעלי אופי פילוסופי – סיווג הבולט במחקר של גרשם שלום, יוסף בן־שלמה, תשבי ואחרים[115] – הוא שגוי; קורדובירו לא היה פילוסוף אלא מקובל למדן. לא היה לו כפל פנים של פילוסוף

112 שם, עמ' 95.

113 ראו בהרחבה: A. Afterman, 'The Rise of the Holy Spirit in Sixteenth-Century Kabbalah', *Harvard Theological Review*, 115 (2022), pp. 219–242. וכן ראו: ורבלובסקי, יוסף קארו (לעיל הערה 68), עמ' 59–61.

114 ורבלובסקי, יוסף קארו (שם), עמ' 52. דברי ורבלובסקי עולים בקנה אחד עם דבריהם של שלמה מימון (ראו בהערה הבאה) ושניאור זלמן שכטר, שכתב כי 'פרדס רמונים' מציג 'לפנינו את הקבלה באופן היותר מובן ומבורר מכל הספרים הנמצאים במקצוע זה, ומצטיין באותן המעלות של מחשבה שִׂטתית ומשא ומתן הגיוני כמו שמצטינים חבוריו של ר"י קרו במקצֹע ההלכה' (שכטר, צפת [לעיל הערה 1], עמ' 22). על זיקתו של קארו לדרך הלימוד של תלמידי קנפנטון ולהקשרה הקבלי ראו: י' בן־נאה, ח' פלאי ומ' אידל, ר' יוסף קארו: היסטוריה, הלכה, קבלה, ירושלים תשפ"א, עמ' 305–318. על קארו כמקובל ראו: שם, עמ' 337–400. וראו לאחרונה: M. Idel, 'Some Concepts of Mishnah among Sixteenth-Century Safedian Kabbalists', P. van Boxel, K. Macfarlane and J. Weinberg (eds.), *The Mishnaic Moment: Jewish Law among Jews and Christians in Early Modern Europe*, Oxford 2022, pp. 72–81

115 לראשון שציין את הזיקה בין קורדובירו ובין הרמב"ם ראו: שבתי בן עקיבא הלוי הורוויץ, שפע טל, הנאו שע"ב, בסוף ההקדמה. התיאור המפורסם ביותר של האופי העיוני (Vernunft) של קבלת קורדובירו נמצא באוטוביוגרפיה של שלמה מימון. ראו: S. Maimon, *Solomon Maimon's Lebensgeschichte*, I, ed. K. Moritz, Berlin 1792, p. 128; וראו גם: מ' אידל, החסידות: בין אקסטזה למאגיה, תרגם ע' ידין, תל אביב תשס"א, עמ' 85. שלום המשיך את הקו הזה והגדיר את קורדובירו – במושגיה של אוולין אנדרהיל – 'פילוסוף מיסטי'. ראו: ג' שלום, זרמים ראשיים במיסטיקה היהודית, תרגם ס' כהן־סקלי, תל אביב 2016, עמ' 268. תלמידיו של שלום הלכו בעקבותיו בעניין זה. ראו: י' תשבי, 'לבירור נתיבי ההגשמה והפשטה בקבלה', הנ"ל, נתיבי אמונה ומינות: מסות ומחקרים בספרות הקבלה והשבתאות, ירושלים תשמ"ב, עמ' 26; י' בן־שלמה, תורת האלוהות של ר' משה קורדובירו, ירושלים תשכ"ה; ר' ש"ץ, 'ר' משה קורדובירו והאר"י: בין נומינליזם לריאליזם', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, א (תשמ"ב), עמ' 122–136. חוקרים

ומיסטיקן,[116] ושיטתיותו ולימודו בספרי קבלה בכלל וב'זוהר' בפרט – שבו עסק רוב חייו – לא עמדו בסתירה לתקופה הקצרה שבה פעל מחוץ לגבולות העיר עם רבו וחבריו כמתואר ב'ספר גירושין'; פעילות זו הייתה חלק מאותה תפיסה, בדומה לפעולותיהם של רשב"י וחבריו, 'שכל משאם ומתנם היה בדרכים', ושעל פי קורדובירו דבריהם לא היו סתם דברי תורה אלא 'מילין דחכמתא – דהיינו הקדמות וסודות בפסוקים', ועל כן הם הפכו להיות 'מרכבה למלכות [...] [ו]היו זוכים לה והיא היתה שורה עליהם'.[117] כלומר כשם שרשב"י וחבריו עסקו בגירושים שלהם בחוכמת הקבלה, כך עסקו אלקבץ, קורודבירו וחבריהם בלמידה – בסודות הפסוקים ובהקדמות בחוכמה הזו.[118]

ב'ספר גירושין' – שלא כבפירושו על ה'זוהר' – תיאר קורדובירו את פעולותיו בעיקר כמי שמחדש חידושים.[119] כפי שציינה זק במחקרה על תפיסת התורה של קורדובירו, הוא יצר זיקה הדוקה בין חידושים בתורה – שהם מדרגת הלימוד העליונה[120] – ובין נבואה, הקשורה בדמותו של משה רבנו. קורדובירו כתב על חשיבות הלימוד בדרך הפלפול לשם שבירת הקליפות, ש'מבדילות בין האדם והתורה, דהיינו ממש בין האדם ובין האלהות'.[121] הוא הסיק מכך 'כי הדבוק היותר שימצא בעולם הוא המשכיל יותר, ואם כן לפי זה מרע"ה [משה רבנו עליו השלום] שנתדבק באלהות יותר הוא השיג בתורה מכל באי עולם, וכמו שהוא רב לכל ישראל ולכל הנביאים כן ראוי שנאמר שמה שמרע"ה חידש בתורה הוא מה שאנו מחדשים בה ואין דבר שיתחדש במציאות שלא ידעוהו הוא בטוב השכלתו'.[122] לפי קורדובירו משה רבנו – בזכות יכולתו השכלית – היה ראש לנביאים וראש ללמדנים המחדשים. אך חידושיו לא נוצרו יש מאין – שהרי ידוע שאין לחדש בדברי ה'זוהר' – אלא מתוך פלפול 'בראשי פרקים ולחדש

שהדגישו את הצד המיסטי והמאגי בקבלת קורדובירו ראו: זק, בשערי הקבלה (לעיל הערה 21), עמ' 18; אידל, החסידות (שם), עמ' 399; ולאחרונה: קדרי, המלאכים (לעיל הערה 21).

116 בדומה לתפיסה המפוצלת של הרמב"ם כפילוסוף ואיש הלכה ושל יוסף קארו כפוסק וכמקובל.

117 קורדובירו, אור יקר (לעיל הערה 4), א, עמ' נז–נח.

118 חשוב לציין שקורדובירו כתב ב'אור נערב' שהגירושים הללו הם אחת הסגולות למי שלומדים קבלה כראוי, כלומר בדרך הפלפול כפי שתיאר שם. ראו: קורדובירו, אור נערב (לעיל הערה 23), חלק ה, פרק ב, דף לב ע"ב–לא ע"א.

119 ב'אור יקר' מופיע הפועל 'חידשתי' פעמים אחדות בלבד בכל כרכיו הרבים, ואילו ב'ספר גירושין', שהיקפו מצומצם, הוא מופיע כעשרים פעמים. באחד המקרים הבודדים ב'אור יקר' שקורדובירו כתב בהם שחידש, הוא הקדים והבהיר: 'הן האמת הענין הזה קשה בעיני למאוד [...] ומיום עָמדי על דעתי נצטערתי על דבר זה ולא ירדתי על תכונתו. עד שחננֵי קוני וחִדשתי בו ענין נאה מאד' (קורדובירו, אור יקר [לעיל הערה 4], ב, עמ' כב). במקום אחר, בשל סתירה בין נוסחים שונים של ה'זוהר', כתב: 'ומתוך דוחקים אלו פי'[רשתי] שם דרך אחרת בשמועה זו, וכאן חידשתי דרך אחרת והבורר יברור לעצמו' (שם, ז, עמ' קל).

120 זק, בשערי הקבלה (לעיל הערה 21), עמ' 176–191. בהקשר הזה חשוב לציין את מקומם המרכזי של חידושים בלימוד בשיטת העיון הספרדי. ראו: דימיטרובסקי, ר"י בירב (לעיל הערה 6), עמ' פג.

121 קורדובירו, אור יקר (לעיל הערה 4), טו, עמ' פט.

122 שם.

מתוכם הקדמה מורכבת על ראשי פרקים הידועים הן הן הדברים החשובים לפני הבורא'.[123] חידושים מהסוג הזה גורמים 'ייחוד בעולם הזכר וממש הוא מתחדש להתייחד'.[124] כלומר רק על ידי ההקדמות, שהן חלק משיטה עיונית, אפשר לחדש בחוכמת ה'זוהר' ולייחד את האלוהות.[125] מטרת לימוד הקבלה והחידוש בה היא להביא את האדם לתכליתו האחרונה, שהיא גם דבקות באלוהות וייחודה.[126]

הרכיבים המתודיים של שיטת העיון הספרדי – דקדוק הלשון כדי להעלות קושיות והצעת הקדמות כדי לפתור את הקושיות – והרכיב האידיאולוגי שלה – שאיפה לשלמות השכל האנושי כדי להידבק באל – קיימים בכתבי אלקבץ, קורדובירו ותלמידיהם. עם זאת יש הבדלים חשובים בין שיטת העיון הספרדי ובין השיטה העיונית הקבלית המתוארת כאן. אלקבץ ובעיקר קורדובירו השקיעו מאמצים רבים באיסוף ובהגהה של מאמרי 'זוהר', בתירוץ סתירותיו ובהגנה עליו מפני החושבים שאינו ראוי לעיון מעמיק. המוניטין שהם הוציאו לשיטתם בלימוד קבלה הגיע לאיטליה ולצפון אפריקה, ומשך אליהם חכמים לא מעטים: למשל בסולה ודאטו מאיטליה – ודאטו, אחרי חזרתו לאיטליה, הפיץ שם את תורתם – ואברהם אזולאי מצפון אפריקה, שהעתיק בספרו 'אור החמה' את רוב פירושיהם של קורדובירו ושל גאלנטי תלמידו על ה'זוהר'.

123 שם, ח, עמ' פג.

124 זק, בשערי הקבלה (לעיל הערה 21), עמ' 186. כמובן בתפיסה קבלית כל פעולה מכוונת נועדה לייחד את האלוהות. במקום אחד כתב קורדובירו שבעלי מקרא ומשנה 'לעיתים רחוקות' יכולים 'לייחד ייחוד עראי', אמנם קבע אין להם' (קורדובירו, אור יקר על תיקוני הזוהר [לעיל הערה 50], ב, עמ' קיד).

125 כפי שכתב קורדובירו: 'כל מה שפירשנו הוא כאשר האדם יודע ראשי פרקים ויש בו כדי לנענע ההקדמות ולחדש בהם, אבל אם האדם הזה אינו בקי בחדרי תורה ולא בראשי הפרקים ודורש מעצמו על ידי הקדמה שלא שמע, חס ושלום הרי זה מחריב העולם' (משה קורדובירו, ספר אילימה רבתי, מהדורת ש' ברויאר וש' אייזנבך, ירושלים תשע"ג, עמ' תתעט). וכן ראו: הנ"ל, אור יקר על תיקוני הזוהר (שם), ג, עמ' קצו. קורדובירו אפילו כתב שמתוך ההקדמות אפשר 'להוסיף ולידע עוד כמה בחינות שלא נתבאר על ידי רשב"י באידרא' (הנ"ל, אור יקר [לעיל הערה 4], כא, עמ' קסד); וראו: זק, בשערי הקבלה (לעיל הערה 21), עמ' 46–47. השוו: 'Cordovero […] advocates intellectual freedom to transcend the boundaries of received tradition and apply the faculties of human reasoning to critically assess the validity of kabbalistic speculations' (גונדוס, אנציקלופדיות [לעיל הערה 45], עמ' 164–165). בדומה לכך הסביר דוד אבן זמרא בבואו להצדיק אחד מפירושיו שהכלל 'שאין רשאי אדם לפרש בכתוב דבר מדעתו' חל רק במקרה 'שאין הפירוש בנוי על הקדמות, אבל כשהפירוש בנוי על הקדמת רז"ל, אין לחוש'. באותו מקום הוא קרא להקדמות הללו בדומה לאלקבץ 'יסודות אמיתיות'. ראו: אבן זמרא, מגדל דוד (לעיל הערה 102), עמ' צט.

126 כמובן השאיפה הזו קיימת גם בפרקטיקות אחרות של המקובלים הללו. ראו בהרחבה: P. B. Koch, *Human Self-Perfection: A Re-Assessment of Kabbalistic Musar-Literature of Sixteenth-Century Safed*, Los Angeles, CA 2015

פרקטיקות לימוד: לימוד קבלה באווירה ישיבתית

כאמור העיון הספרדי בשדה התלמוד התפתח והתקיים בישיבות.[127] לימוד כולל פרקטיקות שונות, וכדי לעמוד על טיבו יש לברר כיצד התנהל הדיון, מה היה מעמדם של הרב ושל התלמידים, אם למדו התלמידים עם רבם ביחידות או בחבורה, והיכן התקיים הלימוד בפועל. הקבלה בימי הביניים, כפי שהדגישו משה אידל ואליוט וולפסון, נמסרה בדרך כלל ביחידות, בעל פה ובדגש על סודיות.[128] שלום ותלמידיו השגירו בחקר הקבלה את הביטוי חוגי מקובלים. דניאל אברמס העיר על הקונוטציות הבעייתיות של הביטוי, המצייר תמונה כוזבת של 'מקובלים שהיו באותו מקום ובאותו זמן, כתבו לפי השקפת עולם אחת ואחידה. הם חיו ביחד את יהדותם, דברו אחד עם השני, קראו את אותם המקורות ואת כתבי חבריהם'.[129] אפילו במקרים של חוגים ידועים של מורה ותלמידיו, אין עדות על תלמידים שישבו ולמדו או יצרו יחד.[130] סביר

127 על הישיבות בספרד ראו: מרציאנו, בעין הסערה (לעיל הערה 6), עמ' 106–139. על הישיבות בסלוניקי ראו: י' בן־נאה, 'עיר התורה והלימוד: סלוניקי כמרכז תורה במאות הט"ז–הי"ז', פעמים, 80 (תשנ"ט), עמ' 61–71. על צפת ראו: דוד, עלייה והתיישבות (לעיל הערה 75), עמ' 131–147; א' דודסון, 'חכמי צפת בין השנים 1540–1615: מעמדם הדתי והחברתי', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תש"ע, עמ' 113–158.

128 ראו לדוגמה: E. R. Wolfson, 'Beyond the Spoken Word: Oral Tradition and Written Transmission in Medieval Jewish Mysticism', Y. Elman and I. Gershoni (eds.), *Transmitting Jewish Traditions: Orality, Textuality, and Cultural Diffusion*, New Haven, CT 2000, pp. 166–224; idem, 'Orality, Textuality, and Revelation as Modes of Education and Formation in Jewish Mystical Circles of the High Middle Ages', J. van Engen (ed.), *Educating People of Faith: Exploring the History of Jewish and Christian Communities*, Grand Rapids, MI 2004, pp. 178–207; M. Idel, 'Transmission in Thirteenth Century Kabbalah', אלמן וגרשוני, העברת מסורות (שם), עמ' 138–165; idem, '"In a Whisper": On Transmission of Shi'ur Qomah and Kabbalistic Secrets in Jewish Mysticism', *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 47 (2011), pp. 476–522. לדעת אידל הדגש על המסירה בעל פה הוא היבט שמרני אצל מקובלים כמו הרמב"ן, לעומתו וולפסון טען שהדגש הזה לא מנע את אפשריות היצירתיות של המקובלים הללו. אך שניהם הסכימו על האופי האוראלי, הסודי והסולידי של לימוד קבלה בתקופה הזו. לבחינה מחודשת של האזוטריות בראשית הקבלה ראו כעת: J. V. Dauber, *Secrecy and Esoteric Writing in Kabbalistic Literature*, Philadelphia, PA 2022

129 ד' אברמס, 'ספר האורה לר' יעקב בן יעקב הכהן: מהדורה סינופטית על פי כתבי יד שונים', עבודת דוקטור, תשנ"ג, עמ' 39–40. כמו כן ראו: ע' פורת, כתבי העיון, לוס אנג'לס תשע"ג, עמ' 36–37; י' וייס, 'הקבלה בגרונה במאה השלוש עשרה: עזריאל ורמב"ן, הערכה מחודשת', תרביץ, פז (תש"ף), עמ' 96–97. אידל אפיין לאחרונה שלושה סוגי חוגים בימי הביניים: חוג של מורה ותלמידים שבו התלמיד עוקב אחרי המורה, כמו חוג הרמב"ן ותלמידו הרשב"א; חוג של קבוצת אנשים החולקים רעיונות משותפים אבל אין ביניהם קשר ריאלי, כמו חוג גירונה, חוג העיון ו'מחברי' ה'זוהר'; חוג של תלמידים שווי מעמד, לפעמים ללא מורה, דגם שהופיע רק אצל בעלי סוד אשכנזים. ראו: מ' אידל, 'על "ספר הזקן" והרקעים לכתיבתו', תרביץ, פח (תשפ"ב), עמ' 292–293.

130 כפי שעולה ממחברותיהם. ראו: ד' אברמס, 'המחברות של המקובלים הראשונים: לחקר הרישום והשכתוב

שהמקובלים ראו במסורות חז"ליות על אופי מסירת סודות מעין גזרה – מוסרים ראשי פרקים בלבד ביחידות ובלחש.

טענתי היא שהלימוד בבית מדרשו של אלקבץ נבדל מזה שקדם לו, ושהשינוי נבע מההקשר הישיבתי של הלימוד בצפת ואף לפני עלייתו, כשהיה בסלוניקי ובאדריאנופול.[131] במקום מסירה אוראלית ואזוטרית, ששלטה בחוגי הרמב"ן ור' שלמה בן אברהם אדרת (הרשב"א), כתבו תלמידי אלקבץ וקורדובירו סיכומים וקיצורים של תורת רבותיהם; במקום היירכייה קשיחה שרר שיתוף פעולה קרוב בין התלמידים לרבם; ובמקום סודות וסודיות ניתנו הסברים מלאים ומפורטים. אדגים את טענתי על בסיס בחינה של כמה כתבי יד של החיבור 'ליקוטי הקדמות'.

'ליקוטי הקדמות': קיצור וסיכום משותף של החברים

'ליקוטי הקדמות' נדון בעיקר במחקריהם של בן־שלמה וזק. בן־שלמה נדרש לחיבור כדי להשוותו לספר 'פרדס רמונים' של קורדובירו, ואילו זק דנה בו כעין השלמה לחיבורים אחרים של אלקבץ ובעיקר ל'פרקי החכם'.[132] במחקרם הסתמכו שניהם על כ"י אוקספורד, בודליאנה Opp. Add. Qu 40 (נויבאואר 1663), המבוסס לטענתי על כ"י מוסקווה, גינצבורג 373. בחינה פילולוגית – קלסית וחומרית (מטריאלית) – ובדיקה פליאוגרפית מלמדות ש'ליקוטי הקדמות' אינו חיבור פשוטו כמשמעו אלא סיכום של תלמידים. שלושה כתבי היד של 'ליקוטי הקדמות' הועתקו בצפת בשנים ש"ח–שכ"א (1548–1561): כ"י פרנקפורט דמיין, ספריית אוניברסיטת יוהן קרישטין סנקנברג Oct. 87; כ"י ירושלים, הספרייה הלאומית Yah. Heb. 125; כ"י מוסקווה, גינצבורג 373.[133]

של הליקוטים מברצלונה על פי העתקתם בכתבי היד המאוחרים', קבלה, נא (תשפ"ב), עמ' 124–130.

131 ראו: מ' אלטשולר, חיי מרן יוסף קארו, תל אביב תשע"ו, עמ' 366–367. לאחרונה עלה בידי לזהות כמה כתבי יד שהיו ברשותו של אלקבץ לפני עלייתו לצפת, ועל סמך הערות מסוימות בהם ברור שהוא התחיל ללמד את תורתו בתקופה הזו. ראו: E. D. Matanky, 'Identifying Solomon Alqabeṣ's and Moses Cordovero's Autographs: A Preliminary Catalog of Safedian Kabbalistic Manuscripts', *Kabbalah* (forthcoming). כמובן אין לשלול סיבות נוספות לאימוץ דרך לימוד זו, כמו חיקוי של רשב"י וחבריו. ראו: ב' הוס, 'הקהילות הזוהריות של צפת', ז' גריס, ח' קרייסל וב' הוס (עורכים), שפע טל: עיונים במחשבת ישראל ובתרבות יהודית: מוגשים לברכה זק, באר שבע תשס"ד, עמ' 150–155. סיבה אחרת עשויה להיות השפעה מדתות אחרות. ראו: ר' ויינשטיין, שברו את הכלים: הקבלה והמודרניות היהודית, תל אביב תשע"א, עמ' 285–289; J. Garb, 'The Cult of the Saints in Lurianic Kabbalah', *The Jewish Quarterly Review*, 98 (2008), pp. 205–206; idem, *Yearnings of the Soul: Psychological Thought in Modern Kabbalah*, Chicago, IL 2015, pp. 25–27, 32–33

132 בן־שלמה, תורת האלוהות (לעיל הערה 115), עמ' 264–275; זק, כרם (לעיל הערה 38), עמ' 16–17, 44–46. לטענת זק 'ליקוטי הקדמות' ו'פרקי החכם' הם שני חלקיו של חיבור בלתי גמור של אלקבץ, 'בית ה''.

133 קיים נוסח אחר של ההקדמות, בעל תוכן שונה מעט, שמסר אלקבץ בתקופה קודמת, כנראה כשכבר היה בצפת. חלק מהנוסח הזה משותף במידה רבה לכתבי היד אלו: כ"י אוקספורד, בודליאנה Opp. 433

כתבי היד הקבליים של דאטו שנדונו לעיל, הועתקו כאמור בידי שישה אנשים ובהם גאלנטי, תלמיד מובהק של קורדובירו. כתבי היד של דאטו מאפשרים למקם ולתארך את כתיבות היד של חמישה מעתיקים נוספים בצפת בשנים 1560–1561, ויש לשער שבדומה לגאלנטי היו החמישה הללו תלמידים של אלקבץ ושל קורדובירו. בכ״י פרנקפורט Oct. 87 אפשר לזהות כתיבות יד של שלושה תלמידים אנונימיים: (א) תלמיד שכתב כתיבה איטלקית, ושכתב גם חלק מכ״י מוסקווה, גינצבורג 458 (לצרכיי אכנה אותו המעתיק הרביעי); (ב) תלמיד שהעתיק כפסקה בלבד והפסיק, אבל אפשר לזהות את כתיבת ידו כמעתיק כ״י שיקגו 3 (לצרכיי אכנה אותו המעתיק השני); (ג) תלמיד שהעתיק גם את תשובת אלקבץ לקארו ואת ספר 'ברית הלוי' בכ״י מוסקווה, גינצבורג 373 (לצרכיי אכנה אותו המעתיק החמישי).[134] כ״י ירושלים Yah.

(נויבאואר 1907), דף 1א–3ב, 4ב; כ״י אוקספורד, בודליאנה Opp. 559 (נויבאואר 1706), דף 467א–470א, 471א; כ״י מוסקווה, ספריית המדינה של רוסיה, גינצבורג 1167, דף 83א; כ״י לונדון, הספרייה הבריטית Add. 27187, דף 69א–70ב, 75ב, 2א, 44א. כ״י אוקספורד Opp. 433 וכ״י אוקספורד Opp. 559 זהים כמעט לחלוטין, ושניהם בכתיבת אשכנזית, אך יש להקדים את כ״י אוקספורד Opp. 433, שהמעתיק כתב בו כי למד את ההקדמות 'מפיו' של איזה משה בר יצחק מצפת שלמד את ההקדמות הללו מאלקבץ; בכ״י אוקספורד Opp. 559 התוספת הזו איננה. בכ״י מוסקווה, גינצבורג 1167, שהוא היחיד בכתיבת מזרחית, כתובה רק הפסקה הראשונה, אבל יש בו אותה הכותרת, 'הקדמות צדקות לקבלה מפי החכם השלם הכולל שלמה אלקבץ' (ללא אזכור של משה בר יצחק). כ״י לונדון Add. 27187 שונה מכולם: כותרתו שונה במקצת (ראו להלן הערה 140), יש בו חלקים כמו 'דרך הקבלה למורי הנ״ל [אלקבץ] נר״ו' (דף 70ב) ו'דרוש עצמות וכלים' (דף 2א) שאינם בכתבי היד האחרים, וניכר בו עיבוד בחלקים המופיעים בכתבי היד האחרים. לכן אפשר לשער שחלקו הראשון של כתב היד הזה מבוסס על כתב היד המקורי (אולי של משה בר יצחק עצמו), אבל סביר להניח שאת המשכו, במיוחד את 'דרך הקבלה למורי הנ״ל נר״ו', קיבל המעתיק במישרין מאלקבץ. כתב היד הזה, שלא ככתבי היד האחרים, כתוב בכתיבת איטלקית. אני מתכוון להכין מהדורה סינופטית של הנוסחים השונים של הטקסט הזה.

134 כ״י פרנקפורט Oct. 87 הגיע בהמשך לידי הרמ״ע מפאנו וגרציאנו. שמואל שער אריה, תלמיד של הרמ״ע, חיבר קיצור של 'ליקוטי הקדמות', המועתק בכ״י לונדון, הספרייה הבריטית Or. 10629, ובסופו רשם: 'אלו ראשי פרקי'[ם] בחכמת החן הוצאתי כלליהם מתוך ספר כתוב יד שבו ראיתי כתב יד הגאון המקובל כמוהר״ר מנחם עזריה מפאנו זלה״ה מריי״ו [...] והיה כתוב בס' שהעתקתי ממנו שהם ליקוטי הקדמות מיוחסי'[ם] אל החכם השלם מהר״ר שלמה אלקבץ ז״ל' (שם, דף 7ב). סקירה של הקיצור מראה ששער אריה ביסס את חיבורו על נוסח 'ליקוטי הקדמות' הנמצא בפתח כ״י פרנקפורט Oct. 87 (ונגמר בדף 11ב) בכתיבת ידו של המעתיק הרביעי. סדר ההקדמות בכתב יד זה שונה מסדרן בשאר כתבי היד של 'ליקוטי הקדמות', והוא מסתיים בדרוש 'ענין אחר באצילות' (ראו להלן בגוף המאמר פירוט של תוכן החיבור וסדריו השונים). נוסף על כך בכתבי היד האחרים של 'ליקוטי הקדמות' שנפוצו באיטליה הכותרת היא 'מיוחסים להחכם' ולא 'מיוחסים אל החכם' כפי שנכתב בכ״י פרנקפורט Oct. 87 ונעתק בידי שער אריה. עזרא מפאנו העתיק גם הוא את 'ליקוטי הקדמות' מכ״י פרנקפורט Oct. 87 רק עד דף 11ב. ראו: כ״י מינכן, ספריית מדינת בוואריה Cod. hebr. 497, דף 184א–191ב. על הזיהוי הזה ראו: מטנקי, דיאגרמות (לעיל הערה 32), עמ' 38. בניהו הזכיר את דברי שער אריה, אבל ציין כתב יד אחר (כ״י אוקספורד Opp. Add. Qu 40 שהיה כאמור בסיס לדיונים של בן־שלמה וזק על החיבור). ראו: בניהו, עזרא מפאנו (לעיל הערה 86), עמ' תשצו. הרמ״ע מפאנו גם חיבר קיצור ל'ליקוטי הקדמות' (לא מקוטלג), מתחילת החיבור עד 'ענין עצמות וכלים' ועד בכלל, והוא נמצא בכ״י בודפשט A 229, דף 7א.

Heb. 125 הוא כולו בכתיבת ידו של גאלנטי, ויש לשער שהיה עותק אישי שלו. בין היתר כולל כתב היד את ׳עסיס רמונים׳ (בלשונו של גאלנטי: ׳קיצור הפרדס שחבר החכם האלהי משה קורדואירו נר״ו׳),[135] ועליו הוסיף גאלנטי לא מעט דיאגרמות, חלקן מעשה ידיו ואינן נמצאות ב׳פרדס רמונים׳ עצמו.[136] כ״י מוסקווה, גינצבורג 373 נזכר לעיל והוא כולל את כתיבות ידם של כמה מעתיקים, אבל העתקת ׳ליקוטי הקדמות׳ בו גם היא פרי עטו של גאלנטי.[137]

בכל כתב יד מופיע החיבור תחת כותרת אחרת. בכ״י פרנקפורט Oct. 87 אין כותרת מקורית,[138] ואילו בכ״י ירושלים Yah. Heb. 125 כותרתו: ׳הקדמות מספר הזוהר מהחכם השלם האלקי כמהר״ר שלמה ן׳ אלקבץ נר״ו זולת לשונו׳.[139] רק בכ״י מוסקווה, גינצבורג 373 מופיעה הכותרת המוכרת: ׳ליקוטי הקדמות לחכמת הקבלה ^מיוחסי[ם] אל ~~מ~~החכם השלם ומקובל נאמן עם אל ועם קדושים מקובלים ראשונים ואחרונים, כמהר״ר שלמה לוי אלקאבץ יצ״ו׳.[140] דאטו העניק את הכותרת הזו, והוא מי שתיקן בה תיקון קל – ומשונה מעט. המילים ׳זולת לשונו׳ בכותרת שהעניק גאלנטי הן מסוג המילים היחידאיות בכותרות כתבי יד, ואומרות דורשני. התיקון ׳מיוחסים אל החכם׳ במקום ׳מהחכם׳ מעלה את השאלה איך ייתכן שדאטו, ששהה בצפת בשנות פעילותו של אלקבץ שם, לא ידע אם אלקבץ הוא אכן המחבר. המילים ׳זולת לשונו׳ מכ״י ירושלים Yah. Heb. 125 מסייעות להשיב על שאלה זו – הן מלמדות שהטקסט הכתוב אינו משל אלקבץ ממש אלא פרפרזה או סיכום של דבריו מעשה ידי תלמידיו. אם כן המילה ׳מיוחסים׳ במקרה הזה אינה מציינת אי ודאות באשר לזהות המחבר, אלא שהחיבור הוא אכן מאת אלקבץ, אבל הוא לא כתב אותו במו ידיו. כנראה אחרי שהעניק דאטו לחיבור את הכותרת המקורית העיר לו מישהו שאלקבץ עצמו לא כתב את הטקסט כולו. כתב יד אחר של ׳ליקוטי הקדמות׳ – שאינו תלוי מבחינה פילולוגית בכתבי היד הנדונים, ושהוא כנראה סיכום של תלמיד אחר – מציג בכותרתו את האופי האוראלי והסיכומי של החיבור: ׳אלו הן הקדמות

135 כ״י ירושלים Yah. Heb. 125, דף 1א. על ׳עסיס רמונים׳ ראו: יעקבסון, בנתיבי גלויות (לעיל הערה 73), עמ׳ 27–30.

136 על דיאגרמות קבליות ובמיוחד על אילנות ראו כעת בהרחבה: J. H. Chajes, *The Kabbalistic Tree*, University Park, PA 2022. על הדיאגרמות שצייר גאלנטי בעותקים של ׳פרדס רמונים׳ ראו: מטנקי, דיאגרמות (לעיל הערה 32), עמ׳ 9–15. על הדיאגרמות האלו בכ״י ירושלים Yah. Heb. 125 ראו: E. D. Matanky, ‘Abridging *Pardes Rimonim* in Safed and Disseminating in Central Europe: Abraham Galante’s Précis of *Pardes Rimonim*’ (submitted)

137 ראו: מטנקי, דיאגרמות (שם), עמ׳ 36.

138 מעתיק מאוחר יותר הוסיף את הכותרת שבכ״י מוסקווה, גינצבורג 373, שהגיע לידיו של הרמ״ע מפאנו, וסביר שהמעתיק היה קשור לפאנו באופן כזה או אחר. וראו: כ״י פרנקפורט Oct. 87, דף 1ב.

139 כ״י ירושלים Yah. Heb. 125, דף 109א.

140 כ״י מוסקווה, גינצבורג 373, דף 11א.

לח'[וכמת] הקבלה מפי מרי ורבי החכם ר' שלמה אלקאביץ הלוי נר"ו תושב בגליל העליון בארץ ה<צבי>'[141] – 'מפי', כלומר מקור החיבור בדרושים בעל פה.[142]

המשותף לכותרות הללו הוא שהחיבור כשמו כן הוא – ליקוט של הקדמות קבליות. עם זאת בכל כתב יד יש הקדמות שונות ובסדר שונה. זק ציינה על בסיס כ"י אוקספורד Opp. Add. Qu 40 שמונה עשרה הקדמות; תשע מהן נמצאות גם בכ"י מוסקווה, גינצבורג 373 ובסדר זהה, ותשע ההקדמות האחרות שנמצאות בכתבי היד האיטלקיים של החיבור[143] הן למעשה הקדמות לוריאניות, כפי שטענה זק.[144] נראה שגם מלקטי כתבי היד הללו הבינו זאת, ובכל כתבי היד יש רווח ברור בין תשע ההקדמות של אלקבץ לתשע ההקדמות הלוריאניות. סביר מאוד שהמעתיקים ראו בחיבור מעין לקט פתוח שאפשר להוסיף עליו קטעים קבליים קצרים שלא נמצא להם מקום אחר.

סדר ההקדמות בכתבי היד[145]

כ"י פרנקפורט Oct. 87	כ"י ירושלים Yah. Heb. 125	כ"י מוסקווה, גינצבורג 373
בהיות [...] [בענין האצילות]	בהיות [...] [בענין האצילות]	בהיות [...] [בענין האצילות]
[ענין עצמות וכלים]	[ענין עצמות וכלים]	[ענין עצמות וכלים]
[בענין סדר האצילות]	בענין סדר האצילות	דרוש אחר על ענין עצמות וכלים
[בדרוש הקליפות]	[בדרוש הקליפות]	[בענין סדר האצילות]

141 כ"י לונדון Add. 27187, דף 69א. בכ"י אוקספורד Opp. 433, דף 1א, כותרת החיבור היא: 'הקדמה צדקות לדברי הקבלה העתקתי מספרו של כהר"ר משה בר יצחק נר"ו מצפת העליון תוב"ב שכתב<ת>ן בשם רבו האלוף ה"ה מהר"ר שלמה ן' אלקבץ נר"ו מארץ הקדוש'[ה] תוב"ב ומפיו למדתי פירושו'. כלומר גם כאן החיבור מוצג כפרי של שיעור בעל פה בין מורה לתלמיד. בכ"י מוסקווה, גינצבורג 1167, דף 83א, נכתבה הכותרת: 'הקדמות צדקות לקבלה מפי החכם השלם הכולל שלמה אלקבץ'.

142 המונח דרוש במינוח של העיון הספרדי משמעו תזה, כפי שכתב בנטוב: 'גם המובן של "דרוש" לקוח מתורת ההיגיון והוא בערבית: מטלוב Thesis וצריך הוכחה והקדמות מאומתות כדי שיהפוך לתולדה שהיא כבר הוכחה מהקדמותיה' (בנטוב, לימוד התלמוד [לעיל הערה 6], עמ' סב, הערה 43).

143 כתבי היד האיטלקיים הללו מבוססים על כ"י מוסקווה, גינצבורג 373. ראו: כ"י אוקספורד Opp. Add. Qu 40; כ"י לונדון, ספריית מונטיפיורי 334; כ"י רוביגו, ספריית האקדמיה של קונקורדי Concordiana 407; כ"י מוסקווה, ספריית המדינה של רוסיה, גינצבורג 1720.

144 זק, כרם (לעיל הערה 38), עמ' 16–17, 44–46.

145 דרשות שאין בראשן כותרת בכתבי היד מסומנות בסוגריים מרובעים. כוכבית בסוף כותרת דרוש מסמן שהיא תוספת של המעתיק המקורי. פִּגיון (†) בסוף הכותרת מסמן שהיא תוספת של מעתיק מאוחר.

כ"י פרנקפורט Oct. 87	כ"י ירושלים Yah. Heb. 125	כ"י מוסקווה, גינצבורג 373
דרוש [אחר] על ענין עצמות וכלים*	[דרוש אחר בענין האצילות]	דרוש אחר בענין האצילות
[דרוש אחר בענין האצילות]*		ענין הצחצחות
ענין הצחצחות		בדרוש הקליפות
ענין אחר באצילות†		ענין אחר באצילות
בענין [צל של סוכה ולא צל דפנות]†		† בענין [צל של סוכה ולא צל דפנות]†

כל כתב יד כל שונה מאוד מחברו. אילו היו אלה גרסאות שונות של חיבור אחד, לא היה הדבר דורש את תשומת ליבנו – כפי שכבר לימדונו חוקרים רבים, וריאציות בכתבי יד הן הכלל ולא היוצא מן הכלל.[146] אולם כאמור כתבי היד הללו נוצרו על ידי תלמידים בחבורה הקבלית של אלקבץ וקורדובירו, על ידי אנשים שהיו באותו זמן ובאותו מקום ולא בארצות ובתקופות שונות. שגיאות קטנות של מעתיקים הן צפויות, אלא שלפנינו הקדמות שונות ובסדר שונה, המצביעות על תהליך אחר. אני סבור שיש לבחון את כתבי היד הללו כחפצים אישיים של חוג המקובלים הזה, חפצים שבאמצעותם אפשר להבין את חיי הלימוד של אותם מקובלים.[147] טענתי היא שטפסים אלו הם מחברות של תלמידים, שבהן סיכמו את תורתו האוראלית של מורם אלקבץ ואת תורתו הכתובה של מורם קורדובירו. בחינה פילולוגית של כתבי היד מוכיחה בבירור שהם פרי תהליך יצירה משותף של תלמידים שפעלו בצוותא.

שחזור שלבי יצירת החיבורים הללו מוכיח שכתיבתם לא הייתה ליניארית. כ"י פרנקפורט Oct. 87, עד סוף הדרוש על הקליפות, הוא הקדום ביותר; ובסוף הדרוש הזה כתב המעתיק

146 ראו: אברמס, כתבי יד קבליים (לעיל הערה 46), במיוחד עמ' ix–xvii.

147 על הגישה הזו ראו לאחרונה: י"צ מאיר, 'מהיסטוריה חומרית לקונטקסט היסטורי: כתב יד וטיקן 133 של התלמוד הירושלמי', ציון, פג (תשע"ח), עמ' 277–321. כמו כן ראו: א' בר־אשר, '"ספר הבהיר" – נוסח, סדר ומבנה: בירור תולדות מסירתו, שחזור נוסחו הקדום, הצעה מחודשת לחלוקתו ודיון בפענוח נעלמיו', תרביץ, פט (תשפ"ג), עמ' 73–225; A. Paluch, 'On Practical Uses of Ten Sefirot: Material Readings in an Early Modern Kabbalistic Collactaneum (MS Michael 473)', *Harvard Theological Review* 116, (2023), pp. 276–301; idem, 'Copying, Compiling, Commonplacing in Kabbalistic Manuscript Collectanea: Sefer Ḥesheḳ and the Kabbalah of Divine Names in Early Modern Ashkenaz', idem (ed.), *Representing Jewish Thought: Proceedings of the 2015 Institute of Jewish Studies Conference Held in Honour of Professor Ada Rapoport-Albert*, Leiden 2021, pp. 100–125; א' קלנבך, סיפורו של כתב יד: טופס של פירוש ספרא דצניעותא להאר"י: קורותיו ותולדותיו מן העתקתו בצפת ועד להגהתו בידי הרמ"ע מפאנו באיטליה, לוס אנגלס תש"ף.

'תם'.[148] כאמור בכתב יד זה הן החיבור כולו הן הדרושים שבו חסרי כותרת. כ"י ירושלים Yah. Heb. 125, שהעתיק גאלנטי, מייצג את השלב הבא. גאלנטי העתיק את הדרושים שבכ"י פרנקפורט Oct. 87 (בשינויים קלים), אבל במקום שבו מסתיים כ"י פרנקפורט Oct. 87 הוא המשיך ב'דרוש אחר בעניין האצילות' (ללא הכותרת). הדרוש הזה מציג מבט ודגש אחרים בנוגע לאצילות. בכ"י פרנקפורט Oct. 87 כתוב בסוף הדרוש 'בענין סדר האצילות': 'ותשובת החכם עדיין לא נאמרה'.[149] משפט זה נעדר מהעותק של גאלנטי, וסביר לשער שהדרוש הנוסף בו הוא הוא תשובת החכם, כלומר דעת אלקבץ עצמו. מכיוון שבכ"י ירושלים Yah. Heb. 125 חסרים דפים, אי אפשר לקבוע אם הוא כלל את הדרושים 'דרוש אחר על ענין עצמות וכלים' ו'ענין הצחצחות' לפני הופעתם בכ"י פרנקפורט Oct. 87, אך ברור ש'דרוש אחר בענין האצילות' הופיע לראשונה בכתב היד של גאלנטי.

השלב הבא משתקף בכ"י פרנקפורט Oct. 87, שבו, אחרי שכתב 'תם' (איור 3), המשיך אותו המעתיק בצד השני של הדף ב'דרוש [אחר] על ענין עצמות וכלים'.[150] הוא סידר את הדרושים ה'אחרים' באופן זהה לדרושים המקוריים המקבילים להם, כלומר כשם שהופיע תחילה 'ענין עצמות וכלים' ואחריו 'בענין סדר האצילות', כך בא 'דרוש אחר על ענין עצמות וכלים' ואחריו 'דרוש אחר בענין אצילות'. לאחר הדרושים ה'אחרים' הוסיף את 'עניין הצחצחות' ובו נגמר השלב הזה.

הוספת 'דרוש אחר בענין האצילות' לא הייתה העתקה בלבד, אלא מימוש של פרקטיקות לימוד של התלמידים הללו: סיכום, קיצור ועבודה משותפת. השוואה בין נוסחי הדרוש מראה היטב את הפרקטיקות האלו:

כ"י ירושלים Yah. Heb. 125, דף 117ב–118א	כ"י פרנקפורט Oct. 87, דף 9ב–10א
וזהו סוד הוידוי כי הרצון לשבר המסך ההוא אשר עשה ואחר ששבר וקצץ המסך ההו'[א] ותיקן את אשר עִוותו צריך לייחד הכלה עם בעלה ובהתייחדם יתייחדו כל הספי'[רות] ג"כ [גם כן] ואז יועיל הייחוד כי קודם המסך מבדיל לא אהנו מעשיו.	וזהו סוד הוידוי כי הרצון לשבר המסך ההוא אשר עשה ואחר ששבר המסך ההוא ותִקן את אשר עִוותו צריך לייחד הכלה [10א] עם בעלה ובהתייחדם יתייחדו כל הספי' ג"כ ואז יועיל הייחוד כי קודם המסך המבדיל אינו מועיל מעשיו.
ועם זה יובן מה שאנו אומרים בסליחות חטאנו צורינו סלח לנו ואח"כ [ואחר כך] שמע יש'[ראל]	ובסוד הזה אנו אומ'[רים] הודוי בבקר ואח"כ שמע ישראל וכו'

148 כ"י פרנקפורט Oct. 87, דף 8א.

149 שם, דף 7א.

150 הכותרת הזאת נמצאת רק בכ"י מוסקווה, גינצבורג 373.

כ״י ירושלים Yah. Heb. 125, דף 117ב–118א	כ״י פרנקפורט Oct. 87, דף 9ב–10א
שהוא הייחוד כי הכוונה שאחרי שאמרנו דברי הוידוי כבר נשבר ונקצץ אותו המסך המבדיל ולכן נאמר שמע ישר׳[אל] שהוא סוד הייחו׳[ד] שצריך לייחד החתן עם שית דילה ואח״כ צריך לומר ברוך שם כבוד וכו׳ לייחד הכלה בשית דילה בסוד ביום ההוא יהיה י״י אחד וכו׳ ואחר התייח׳[דם] כל א׳[חד] לבדו נייחדם יחד חתן וכלה ולכן אנו אומרים אח״כ י״י הוא האל[ה]י״ם וכו׳ גם בזה יובן מה שנמצא בס׳[פר] הזוהר בדברי רשב״י ע״ה כי צריך לומ׳[ר] וידוי בשומע תפלה לתת חלק לצד הטומאה שלא יקטרג באות׳[ה] תפלה	
וכן תמצא בינוקא וז״ל [וזו לשונו]	ומטעם זה אמרו בינוקא
בשומע תפילה לפרשא חטאוי דהכי איצטריך יחיד בשומע תפילה. ונר׳[אה] שהטעם הוא לתת חלק לצד הטומאה שלא יקטרג באותה תפִלה של אותם ג׳ אחרונות לפי שג׳ אחרונות הם הודאה לשית׳ [לשם יתברך] כנודע	שצריך להתוַדות בשומע תפלה
וצריך לתת חלקו לצד הטומאה קודם ההודאה לה׳ כדי שלא יהא לו חלק באותה הודאה	לתת חלק לסטרא אחרא קודם שיגיע להודאה כדי שלא יהיה חלק לסטרא אחרא בדברי הקדושה
דומיא דנטילת מים אחרוני׳[ם] בסעודה שהיא קודם ברכת מזון כדי לתת חלק לצד הטומאה קודם שיברך ויודה לי״י כדי שלא יהיה שייכות ומקום לצד הטומאה בכרס ההיא	
[118א] והנה טעמם א׳ אלא שמתוך זה נולד לנו ספק גדול והוא דמה טעם אנו נוטלי׳[ם] לידים בשבת במים אחרוני׳ כיון שאין אנו נותנים חלק לצד הטומאה בתפלה גם לא ינתן לו בסעודה.	ומטעם זה סוד נטילת ידים קודם לב״מ [לברכת המזון] וא״ת [ואם תאמר] ביום השבת שאין סטרא אחרא שולט כלל נ״י [נטילת ידיים] קודם ב״מ [ברכת המזון] למה
תשובת הדבר היא כי בהיות האמת שצד הטומאה אעפ״י [אף על פי] שאין לו קבע ושולטנות בשבת רק בימי החול כנודע	י״ל [יש לומר] כי עם היות שאינו שולט בשבת

כ"י ירושלים Yah. Heb. 125, דף 117ב–118א	כ"י פרנקפורט Oct. 87, דף 9ב–10א
אפ"ה [אפילו הכי] אם יעשה מעשה אשר בהכרח יש לנו לומר שיש לו שייכות לצד הטומאה באותו מעשה והיא האכילה אשר כל אברי הגוף מתהנים ממנה אעפ"י שהיא מצוה מ"מ [מכל מקום] יש לאותו צד איזה אחיזה באותו המאכל לפי שבה מתערב התאוה שהיא מצד הטומ'[אה] א"כ [אם כן] יש לו חלק ולכן צריך למים אחרוני' לתת לו חלקו להשליכו מעליו שלא יהי'[ה] לא חלק בברכתו	מ"מ [מכל מקום] בהֵעָשות משעה אשר תהיה בו שום שייכות לסטרא אחרא עכ"פ [על כל פנים] יתעורר בו ואין לך דבר שתהיה לסטרא אחרא שייכות בו כהנאת האכילה וכיוצא בה ולכן צריך אל נ"י קודם ב"מ וכיוצא בזה
וכן עד"ז [על דרך זו] יש לנו בהקדמה שאעפ"י שצד הטומאה אינו שולט בא"י [בארץ ישראל] כנודע	תמצא בעניין שליטא סטרא אחרא בא"י
אפ"ה [אפילו הכי] האמת הוא שאין לו קביעות בה אבל המעשים הרעים אשר בתוכה מכניסי'[ם] אותו בעונותינו שרבו ומשליטים אותו בה ומחללים הקדוש'[ה] כלומ'[ר] עושים הקדושה חלל כדי שיהיה לו מקום ליכנס דרך עראי	
וזה תמצא בס' הזוהר בפ'[רשת] תרומה	בפ' תרומה בזוהר
וז"ל וא"ת [ואי תימא] אי הכי התנן כל אינון מארי סטר'[א] אחרא דרוח מסאבא לא שלטי בא רעא קדישא והוא מתרעי לון ישר'[אל] בהאי ואמיד לאתערא לון לשריא על ארעא קדישא וכו' וג"כ בשבת הענין כן וזהו סוד דחִלול שבת מלשון חלל הנה יצא לנו מכל זה באֵיר היטב ענין עשית המצות וסבתם וקלקול העבירות למעלה כי חשב מחשבות השי"ת [השם יתברך] בעשותו אדם על הארץ להיותו אוחז בב' עולמות כי בהיותו בחיים חייתו בעה"ז [בעולם הזה] בהיותו מתעסק בת"ת [בתלמוד תורה] ובעשיית המצות ופעולתו בכוונתו הטובה נ'שמת בעולם הנשמות כנז'[כר] וגם בהיותו שם אחרי מות אוחז העה"ז כי כה אמר דברי שמועה ששמעו מפיו בעה"ז הנה הוא יוצא לקראת אותם האומ'[ר] הדברים ההם משמו ובעובדא דטולא דר' פנחס בן יאיר כנז' בזוהר וכו' יתאמת מענין הדיוקן	

כ"י ירושלים Yah. Heb. 125, דף 117ב–118א	כ"י פרנקפורט Oct. 87, דף 9ב–10א
נמצא שהאדם העובד את אלהיו כי הוא תכלית הבריא'[ה] אוחז הב' עולמו'[ת] ועיקר אחיזתו הוא הייחוד כאמור.	נמצא שהאדם העובד את אלהיו כי הוא תכלית הבריאה ואותו השני עולמות ועיקר אחיזתו הוא הייחוד כאמור.

התלמיד שהעתיק את כ"י פרנקפורט Oct. 87 לא רק העתיק את הדרוש אלא קיצר וסיכם את נוסחו שבכ"י ירושלים Yah. Heb. 125. הקיצור הבולט ביותר הוא השמטת קטעי 'זוהר' (מדברי הינוקא ומפרשת תרומה) וסיכום תוכנם. כמו כן השמיט הסברים ארוכים ומדוקדקים. הוא אף עיבד את הנוסח באופן משמעותי. הוא קיצר במידה רבה קטעים בעניין הטעם לנטילת ידיים לפני ברכת המזון ('מים אחרונים') שראה בהם פירוט יתר וכתב 'וכיוצא'. כ"י פרנקפורט Oct. 87 ממחיש כיצד עיבד תלמיד אחד וחידד את מה שרשם גאלנטי, במקרה זה, כנראה בעקבות (או תוך כדי) שיעור של אלקבץ. אפשר להניח שהדרושים הראשונים שבכ"י פרנקפורט Oct. 87 דמו יותר – לפני שהועתקו בכתב יד זה – ל'דרוש אחר בענין האצילות' שבכ"י ירושלים Yah. Heb. 125.

השלב האחרון ביצירת החיבור משתקף בכ"י מוסקווה, גינצבורג 373, שהעתיק גאלנטי בעבור דאטו. בכתב היד הזה, שנעתק לאחר מעשה ולא במהלך יצירת החיבור וכתיבתו, סידר גאלנטי את הדרושים מחדש. כל הדרושים ה'אחרים' באים מייד אחרי הדרושים המקבילים להם, כלומר אחרי 'ענין עצמות וכלים' בא 'דרוש אחר על ענין עצמות וכלים' וכן הלאה. כמו כן הקדים גאלנטי את 'ענין הצחצחות' ל'דרוש הקליפות', שלפי ההיגיון הקבלי הפנימי יש לדון בצחצחות (חלקיה העליונים של ספירת כתר) לפני הקליפות.[151] לכאורה צפוי היה שגאלנטי יעתיק בעבור דאטו מהעותק האישי שלו, אבל ברור שהוא הוסיף על הדרושים שבעותק שלו מתוך כ"י פרנקפורט Oct. 87, בעיקר את הדרושים ה'אחרים', המופיעים בכ"י מוסקווה, גינצבורג 373 בגרסה זהה לזו שבכ"י פרנקפורט Oct. 87. השימוש בשני כתבי היד משקף את האופי השיתופי של חייהם ולימודם של תלמידי אלקבץ וקורדובירו.

בשלב זה הוסיף גאלנטי שני דרושים חדשים, 'ענין אחר באצילות' ו'בענין צל של סוכה ולא צל דפנות', הנבדלים משאר הדרושים הנכללים בחיבור. כאמור הדרושים ב'ליקוטי הקדמות' בעריכתם האחרונה חדים ונטולי ציטוטים, ובמקומם באים סיכום קצר או הפניה בלבד. אך שני הדרושים החדשים מתאפיינים בציטוטים ארוכים יחסית מתוך ספרות ה'זוהר' ומכתבים קבליים אחרים כמו 'ספר הבהיר', 'ספר הפליאה' ו'ספר התמונה'.[152] מפתיע עוד יותר בדרושים

151 ראו למשל את סידורו של 'פרדס רמונים', הפותח בענייני האצילות, אחר כך דן בצחצחות (שער יא), ורק אז, אחרי העניינים הקשורים בספירות, עובר לדון בקליפות ובנושאים אחרים.

152 כ"י מוסקווה, גינצבורג 373, דף 224ב. לציטוט ופירוש של מאמר 'זוהר' ראו: שם, דף 225ב–227א. אלקבץ ציטט שם באריכות מתוך 'זוהר' פרשת וארא (זוהר, ב, דף כו ע"ב), פירשו על דרך העיון, וחתם: 'ובזה ביאור הלשון ביישוב הספקות' (שם, דף 226ב).

אלו השימוש בלשון יחיד ובגוף ראשון, שנעדרים לחלוטין משאר הדרושים,[153] ובדרוש 'בענין צל הסוכה' יש אף אזכור של ספר 'ברית הלוי' לאלקבץ. להבדיל מהדרושים החדשים שהופיעו קודם בכ"י ירושלים Yah. Heb. 125 ומשם נעתקו בכ"י פרנקפורט Oct. 87, מופיעים שני הדרושים הללו בכ"י מוסקווה, גינצבורג 373 בלבד.[154] לדעתי מקור הדרושים האלו באלקבץ עצמו במישרין, אפילו אחרי שהחל גאלנטי בהעתקת כתב היד.

כאמור דאטו העניק לחיבור כותרת משלו בכ"י מוסקווה, גינצבורג 373, שנכתב בה: 'מהחכם', ומאוחר יותר תיקן אותה. גאלנטי סידר מחדש את הדרושים בכתב יד זה, אבל לא מיקם את דרוש 'ענין אחר באצילות' עם שאר הדרושים על עניין האצילות, ויש לציין שהדרוש הזה הוא בעל אופי אוראלי ניכר. דרוש 'ענין אחר באצילות' מבוסס על 'ענין בסדר אצילות', שנדונות בו שלוש דרכים להבנת תהליך האצילות, ובדרוש החדש נוספה דרך רביעית. אילו נועד 'ליקוטי הקדמות' להיות חיבור מוגמר כמו 'פרדס רמונים' למשל, היה אלקבץ עורך את הדרוש המקורי או מפנה אליו, ולא היה מתחיל שוב בהצגת אותן שלוש דרכים. אך 'ליקוטי הקדמות' אינו חיבור כזה, ויש להסיק שדרוש 'עניין אחר באצילות' נעתק בשלב מאוחר יותר על ידי גאלנטי בעקבות שיעור בעל פה. נראה שאחרי שהזמין דאטו את העתקת החיבור, ותוך כדי כתיבתו, לימד אלקבץ שני דרושים חדשים, ולכן חשב דאטו שהחיבור כולו של אלקבץ ממש,[155] אך אחרי שנתן את הכותרת הראשונה העיר לו אחד התלמידים והוא תיקן אותה. אם

153 'והמסתבר לי בזה הענין [...]', 'ומזה יצא לי ביאור דברי פ' בשלח, אשירה לה' בגין דאנהיר לה מלכא אנפהא ונהיר אמפוי מלכה לקבלה ע"כ' (כ"י מוסקווה, גינצבורג 373, דף 224ב); 'וזה אני כותב בקצור נמרץ' (שם, דף 226ב).

154 מעתיק מאוחר העתיק אותם לכ"י פרנקפורט Oct. 87. ראו: שם דף 11ב–16ב. החלק הזה מבוסס בוודאות על כ"י מוסקווה, גינצבורג 373. בכ"י פרנקפורט Oct. 87, דף 16א, העתיק הרמ"ע מפאנו בכתיבת ידו הגהה משל דאטו שנמצאת בכ"י מוסקווה, גינצבורג 373, דף 25א. מסיבה לא ברורה קבע המהדיר של כתבי אלקבץ, שלא מכבר פרסם לראשונה את 'ליקוטי הקדמות', שהגהה זו אינה של דאטו אלא של עזרא מפאנו. ראו: חידושי וכתבי אלקבץ (לעיל הערה 32), עמ' שד. הקביעה הזו אינה מתקבלת על הדעת. הגהות נוספות משאר כתב היד הן משל דאטו (חוץ מכמה בודדות משל גראציאנו, שקנה את כתב היד, ראו לעיל הערה 89), וכן ידוע לנו שעזרא מפאנו העתיק את 'ליקוטי הקדמות' מכ"י פרנקפורט Oct. 87 (ראו לעיל הערה 134). כתיבות היד של דאטו ושל עזרא שונות באופן ניכר ואפשר להבחין ביניהן, בעיקר באותיות גימ"ל ותי"ו ובמיוחד בליגטורה של א'.

155 יש עוד הוכחה שאלקבץ לימד את החלק הזה בזמן שהייתו של דאטו בצפת. בכ"י גינצבורג 373, דף 25א, יש הגהה ארוכה בכתיבת ידו של דאטו (ראו לעיל הערה 154). תוכנה אינו מתאים לסגנון של דאטו, שבדרך כלל סיכם את תוכנו של הטקסט, הוסיף עוד הוכחות מה'זוהר' או כתב רעיון שמבוסס באופן ישיר על הטקסט הנוכחי. יתר על כן, זו אחת ההגהות היחידות – ואולי היחידה – מההגהות הרבות של דאטו שהעתיק הרמ"ע מפאנו. אפילו ההגהה הקצרה בכ"י מוסקווה, גינצבורג 373, דף 27א, לא הועברה לכ"י פרנקפורט Oct. 87. הסבר אפשרי הוא שהתוכן של ההגהה הארוכה אינו של דאטו אלא של אלקבץ עצמו. בכ"י מנטובה, הקהילה היהודית ebr. 115, דף 116א, העתיק עזרא מפאנו כעמוד של ליקוטים מאלקבץ ונתן להם את הכותרת: 'מהחכם כמהר"ר שלמה ן' אלקבץ נ"ע [נוחו עדן]'; הראשון שבהם הוא ההגהה הארוכה הזו. ייתכן שההגהה מופיעה בכ"י מוסקווה, גינצבורג 373 בכתיבת ידו של דאטו מפני שאלקבץ העביר עוד דרוש בעניין הסוכה

הצעתי נכונה, לפנינו החיבור הקבלי היחיד המעיד על שיתוף פעולה ממשי בין תלמידים ובינם ובין מוריהם.[156]

לכאורה אין לתמוה על שתלמידי קבלה סיכמו ואספו את ההקדמות הללו מפי מוריהם, אך למעשה כמעט לא ידועים תקדימים קונקרטיים לפעילות כזאת. כאמור בימי הביניים נמסר ידע קבלי בעיקר בעל פה, וכתיבת סודות נעשתה באופן חלקי ומרומז. אפילו במחברות של תלמידי הרמב"ן והרשב"א אין ראיה שהסודות הכתובים הם סיכום של דברי מוריהם, אלא שהסודות נמסרו במקורם בתמציתיות רבה. המציאות הזו שונה מאוד ממה שהתרחש באותו הזמן באוניברסיטאות באירופה, שבהן תלמידים רשמו או סיכמו בשיטתיות את הרצאות מוריהם; תרבות לימוד הקבלה בצפת בתקופה הנדונה דמתה יותר לתרבות כתיבת הסיכומים ביוון העתיקה.[157] כתיבת הסיכומים הללו לא נבעה מהתפוצצות ידע בעקבות הדפוס,[158] שכן עד אמצע העשור החמישי במאה השש עשרה, נדפסו רק חיבורים שוליים מספרי הקבלה הקלסית, ובצפת קראו גם את החיבורים הללו בתקופה הזו בעיקר מכתבי יד. יתר על כן, חכמים כמו קורדובירו ביקרו בחריפות את המהדורות הקבליות שנדפסו באיטליה, למשל את מהדורת 'תיקוני הזוהר'.[159] לכן אין לנתח את התופעה הנדונה על רקע המצאת הדפוס,[160] אלא יש להתמקד בהתפתחות תרבות הלימוד הקבלית בסלוניקי ובצפת.

חיים זלמן דימיטרובסקי ובנטוב הראו במחקריהם שבישיבות נהגו תארים כמו חכם, חברים

אחרי שקיבל דאטו את הטופס הזה, ולכן הוא הוסיף אותו שם. אם ההגהה הזו היא בעצם דברי אלקבץ ולא דאטו, ברור מדוע העתיק אותה הרמ"ע – ולא העתיק הגהות אחרות – לכתב היד האישי שלו.

156 על אודות כתיבת סיכומים משותפים ראו: A. Blair, *Too Much to Know: Managing Scholarly Information Before the Modern Age*, New Haven, CT 2010, pp. 102–112. על כתיבת סיכומים על ידי תלמידים ראו: eadem, 'Student Manuscripts and the Textbook', E. Campi et al. (eds.), *Scholarly Knowledge: Textbooks in Early Modern Europe*, Genève 2008, pp. 39–73. גונדוס דנה בקיצורים בעיקר כחיבורים מקוצרים ולא כסיכומים של תלמידים, אך הצביעה על האפשרות שהקיצורים הללו ראשיתם במחברות של תלמידים. ראו: גונדוס, קבלה בדפוס (לעיל הערה 74), עמ' 85.

157 ראו: בלייר, יותר מדי (שם), עמ' 14–22. על מחברות תלמידי הרמב"ן והרשב"א ראו: אברמס, המחברות (לעיל הערה 130).

158 ראו: בלייר, יותר מדי (שם), עמ' 5–6. השוו: גונדוס, קבלה בדפוס (לעיל הערה 74), עמ' 6–7.

159 ראו: אברמס, כתבי יד קבליים (לעיל הערה 46), עמ' 253. על ביקורת על הדפסת ספרי קבלה ראו למשל: D. Abrams, 'From Manuscript to Print: The Production of a Standardized Text of *Sefer ha-Zohar* in Mantua (1558–1560), *Kabbalah*, 44 (2019), p. 78 n. 7; G. Busi, 'The Mantua Edition of the Zohar and its Impact on Jewish Identity', *Materia Giudaica*, 25 (2020), p. 503, n. 2.

160 אך יש להביא בחשבון את מחיר הנייר בזמן הזה, שהיה נמוך יחסית לתקופות קודמות. ראו: A. Blair, 'The Rise of Note-Taking in Early Modern Europe', *Intellectual History Review*, 20 (2010), pp. 310–316; P. M. Dover, *The Information Revolution in Early Modern Europe*, Cambridge 2021, p. 50.

ותלמידים, כלומר התקיימה הבחנה בין תלמידים מובהקים ובין היתר.[161] דימיטרובסקי תיאר את התנהלות הישיבה: המורה והתלמידים המובהקים היו לומדים 'בצוותא ומחליטים בחבורה';[162] 'המורה אינו מעיין בביתו ומביא פרי עיונו בפני התלמידים, אלא הוא והם מעיינים יום ויומיים יחד ואף הם שותפים לפירושו של המורה'.[163] תיאור זה של ישיבות צפת תואם את הידוע לנו על חוג אלקבץ לפני עלייתו ואחריה. קורדובירו כתב בהקדמתו ל'פרדס רמונים': 'מורי ורבי המקובל האלהי החכם ה"ר [הרב ר'] שלמה אלקבץ הלוי נר"ו ויביאני אל היכלי טירותיו ויורני ויאמר לי בני יתמוך דברי לבך הט אזנך ושמע דברי חכמים ויציבני על דלתי החכמה והתבונה מתוק מדבש ונופת צופים המהגים והמצפצפים בעמקי סתרי התורה ויהי בפי כדבש למתוק ואשקוד על דלתי מדרשו ואשמע נאמו ויועירני ללמוד דרכי הזהר ומפתחות לפתוח שעריו'.[164] קורדובירו תיאר במילים הללו את כניסתו לא רק לעולם לימוד הקבלה אלא גם לבית מדרשו של אלקבץ, שבו קיבל את המפתחות ללימוד או נכון יותר את ההקדמות הצריכות לכך,[165] והתיאור מבהיר כיצד הכשיר אותו מורו להיות חכם בפני עצמו. ב'ספר גירושין' תיאר קורדובירו את מעמד החברים כשווים.[166] בסוף הערך הראשון בספר כתב: 'עוד נתחדשו שם כמה דברים מחודשי'[ם] בין מורי וחברי'[ם], והעלום בכתב אצל מורי יצ"ו'.[167] כמו בבתי המדרש של בירב ושל אחרים, חידושי החברים היו חשובים לא פחות מאלו של המורה. בדומה לכך סוכמו בסופו

161 דימיטרובסקי, ר"י בירב (לעיל הערה 6), עמ' נז, עח; בנטוב, לימוד התלמוד (לעיל הערה 6), עמ' מ. וכן ראו: אלטשולר, חיי מרן (לעיל הערה 131), עמ' 143–144. למשל על התואר מעיין, המופיע הרבה ב'פרדס רמונים', כתב בנטוב: 'הוא ניתן למי שהיה בכוחו לעיין בהלכה באופן עצמאי ולרדת לעומקה' (בנטוב, לימוד התלמוד [שם], עמ' מא). ההגדרה הזו מסבירה את כתיבת 'פרדס רמונים' כחיבור שנועד למי שמסוגל ללימוד עצמי ובעצם כתחליף לשיעורים בעל פה. קורדובירו כתב בהקדמתו לספר: 'ואנו מְחלים פני המעיין לבל יִכָּנס בשערינו אלה אם לא נמסרו לו המפתחות ודרכי השערים כי ח"ו ישיגהו היזק ולא תועלת ומי שנמסרו בידו מפתחות שיעור שיוכל לפתוח שערינו אנו מובטחים שיְפַתחו לו בשערינו אלה כמה וכמה מפתחות בחכמה הזאת ואל יקוה ממנו המעיין בביאור העניינים שתי פעמים כי יאריך לנו המלאכה לכן לא יסע מהפרק עד שיֵּדענו כי מה שיצטרך ממנו להשכלתו לא נחזור אלא נִסָּמך על מה שכבר כתבנו בפרק הקודם וכן לא יעקור רגליו משער זה אל זולתו עד שישכִּלהו כראוי ואז ילך לבטח דרכו ולא יפחד'. קורדובירו פנה אל המעיין, כלומר אל מי שיכול להבין באופן עצמאי את הקבלה ואינו זקוק למורה בשר ודם מולו כדי להתעמק בסוגיות הללו. ראו גם את דבריו ב'אור נערב': 'צריך שיהיה [הלומד] מורגל בפלפול בעומק כדי שיהיה מורגל ויוכל להפשיט המאמרים מהמשלים ובזה יגיע אל המכוון בחכמה זו' (קורדובירו, אור נערב [לעיל הערה 23], חלק ג, פרק א, דף יט ע"ב).

162 דימיטרובסקי, ר"י בירב (שם), עמ' נב.

163 שם, נג.

164 קורדובירו, פרדס רמונים (לעיל הערה 29), דף א ע"א.

165 ראו: לב־אל, קבלה למתחילים (לעיל הערה 45).

166 על 'ספר גירושין' ראו בהרחבה: Z. Raviv, *Decoding the Dogma within the Enigma: The Life, Works, Mystical Piety and Systematic Thought of Rabbi Moses Coroeiro (aka Cordovero; Safed, Israel, 1522–1570)*, Saarbrücken 2008, pp. 243–355

167 משה קורדובירו, ספר גרושין, ונציה שס"ב, דף ב ע"א.

של 'דרוש סדר האצילות' ב'ליקוטי הקדמות' שלוש הדרכים להבנת תהליך האצילות: 'נמצא מפורש הדרך הא' והדרך הג' שניהם מקבילות מכוונות לדרך א' נשאר לנו לפרש הדרך השני איך היו ג' כאמור למעלה וקצת מן החברי' י"א [יראי אלוהים] פי'[רשו] [...] ותשובת החכם עדיין לא נאמרה'.[168] סוף הדרוש הזה מצביע על הבעייתיות בדרך השנייה של האצילות (שאדון בה להלן), ובמקום הפניה ישירה לדעת החכם, כלומר לדעתו של אלקבץ, הובאה דעתם של חלק מהחברים. למרות ההיירכייה הברורה, דעתם של החברים הייתה חשובה כדעתו של אלקבץ.[169] קורדובירו הסביר ברוח זו את הלימוד של חבורת רשב"י ב'זוהר', שהיו יושבים במעגל 'כדי שיראה כל אחד את כולם, והיינו כשמביט האדם בחבירו דיוקנו חקוק בו [...] אמנם עתה, שהם בעִגול, כולם הם כלולים בכל אחר מהם [...] האחר, ממה שחבירו מאיר בו, השנית, ממה שהוא בעצמו אוחז בחבירו ושואב את אורו לתוכו'.[170] הלימוד המשותף של החברים התקיים במעגל כדי ליצור אחדות וייחוד – כשם שהספירות כלולות זו בזו, כך היו החברים כלולים זה בזה; ללא החברים אי אפשר להגיע לייחוד מן הסוג הזה.[171]

בישיבות המעיינים היו מחברות וסיכומים רבים של תלמידים. למשל ר' משה מטראני, תלמיד המובהק של בירב, היה אוסף את כל התשובות של מורו או מקצר אותן.[172] תרבות הלימוד הזו בישיבות העיון בצפת ובסלוניקי זהה לתרבות לימוד הקבלה של אלקבץ וחבריו. למשל כמעט בכל כתבי היד של 'ליקוטי הקדמות' הועתק גם קיצור של 'פרדס רמונים',[173] וכמו 'ליקוטי הקדמות' היה הקיצור הזה פרי עבודה משותפת של תלמידים. אביא דוגמה קצרה מ'שער ההיכלות':[174]

168 כ"י פרנקפורט Oct. 87, דף 26ב–7א.

169 על הסביבה הישיבתית של מקובלים לוריאנים ראו: ויינשטיין, שברו את הכלים (לעיל הערה 131), עמ' 67–68.

170 קורדובירו, אור יקר (לעיל הערה 4), ט, עמ' קעט; זק, בשערי הקבלה (לעיל הערה 21), עמ' 47–48, 211–213.

171 אפשר להזכיר בהקשר זה את מה דבריו של קורדובירו על 'הארה והמשכה' – התלמיד יכול למשוך מרבו שפע אל תוך נשמתו. ראו: א' ספראי, 'התכתבות לא ידועה בענייני קבלה שעברה בין ר' דוד אבן זמרא לבין מקובלי צפת', קבלה, מא (תשע"ח), עמ' 319. וכן ראו: זק, בשערי הקבלה (שם), עמ' 313–315.

172 ראו: דימיטרובסקי, ר"י בירב (לעיל הערה 6), עמ' סג, הערה 143. מטראני קיצר גם שו"תים אחרים, למשל שו"ת של התשב"ץ. ראו: שם, עמ' סח, הערה 171.

173 יש לציין שבכ"י מוסקווה, גינצבורג 373 אין קיצור ל'פרדס רמונים', אבל זאת מכיוון שדאטו כרך אותו בכתב יד אחר, שהוא כ"י שיקגו 3.

174 הטקסט של גאלנטי בכ"י ירושלים Yah. Heb. 125 כמעט זהה לזה שבכ"י שיקגו 3, אך הוא הוסיף טבלה מקורית – כלומר טבלה שאיננה בספר 'פרדס רמונים' – של הספירות והיכלות הקדושה ומספרם (דף 283ב):

יסוד ומלכות	הוד	נצח	גבורה	חסד	ת"ת	כתר חכמה בינה
לבנת הספיר	עצם השמים	נוגה	זכות	אהבה	רצון	קדש הקדשים
א	ב	ג	ד	ה	ו	ז

על הדיאגרמות של גאלנטי ראו לעיל הערה 136. זק טענה שגם המאמר 'שמועה בעניין הגלגול' הוא מאת

כ"י פרנקפורט Oct. 87, דף 86א (כתיבת המעתיק השני והתיקונים על ידי המעתיק הרביעי)	כ"י שיקגו 3, דף 283ב–84א (כתיבת המעתיק השני)
עוד בזוהר פרשת תרומה ביארו ענין מציאות ההיכלות שלמעלה וקרא אותם בשם מדורין וז"ל	ובזוהר פ' תרומה אמרי' וז"ל
ז' מדורי~~ת~~ן א̇נון לעילא דרגא על דרגא וכולהו מדורי מלכי עילאי~~ן~~ אלין על אלין הכי נמי לת~~פ~~[ת]א~~רת~~ וכולא אחיד דא בדא למיהוי כולא חד. שבעה מדורין אינון לע̇לא והאי ארץ עילאה אחידה לון ובכולהו קיימא תושבחת~~ה~~[א] דקב"ה דרגין פריש' דא מן דא ואתרין פרישן דא מן דא.	שבע מדורין אנון לעילא דרגא על דרגא וכלהו מדורי מלכי עילאי <~~??~~> אלין על אלין הכי נמי לתתא וכולא אחיד דא בדא למהוי כולא חד. שבע מדורין אינון לעילא והאי ארץ עילאה אחיד לון ובכלהו קיימן תושבחתא דקב"ה דרגין פריש דא מן דא ואתרין פרישן דא מן דא.
מדורא קדמא הוא אתר בי חשוך דלא נהיר וכו'	מדורא קדמאה הוא אתר בי חשוך דלא נהיר וכו'.
ושם ביאר תכונת ועייני כל הז' מדורו~~ת~~ן שאמר' ואין עניינים דומים לענייני ההיכלות הנזכרים לעילא מפרש'[ת] פקודי [מכאן כתיבת המעתיק החמישי] ואין תימא מה שאלו ההיכלות אינם דומות לאלו שההיכלות הנזכרים לעילא	והמדורים הללו יהיו מקומות מקיפין ומסבבים להיכלות הנז' בפ' [84א] פקודי ולכן בפ' פקודי קראום היכלות ובפ' תרומה קראום מדורין וכן הענין שהזכירו באלו לא הזכירו באלו.
מפרשת פקודי הן פנימיות והמוח הפנימי וזהו ההיכל בעצמו ומה שמנה ג' מדורי'[ן] חשופם שבהם החיצוניים כן הוא כי סביב למשכן יחנו סביב רשעים יתהלכון וכן הם קרובים אליהם אמצעיים [בין קדושה לטומאה]	וכן בתיקוני'[ם] אמרו שהיכלין שבעה בשבעה והוא שהשבעה מדורין יהיו עצמים רוחני'[ים] חופין על ההיכלות מבדילים בין הקדושה לטומאה כי הם יהיו אמצעיי'[ם] בין הקדושה לטומאה ובהם בשבעה מדורי' התחתונים יהיו החִצונים עולים ומתפשטים לקטרג ולתבוע דין מבפני'[ם] כמבואר בפ' תרומה אבל לא יכנסו בפנים מן ההיכלות הפנימיי'[ם] אלא סביב רשעים יתהלכון.

תלמיד של קורדובירו. ראו: B. Sack, 'Some Remarks on Rabbi Moses Cordovero's "Shemu'ah be-'Inyan ha-Gilgul"', A. Ivry, E. R. Wolfson and A. Arkush (eds.), *Perspectives on Jewish Thought and Mysticism: Proceedings of the International Conference Held by the Institute of Jewish Studies, University College London, 1994, in Celebration of its Fortieth Anniversary: Dedicated to the Memory and Academic Legacy of its Founder, Alexander Altmann*, Amsterdam 1998, pp. 277–287

כ״י פרנקפורט Oct. 87, דף 86א (כתיבת המעתיק החמישי והתיקונים על ידי המעתיק הרביעי)	כ״י שיקגו 3, דף 83ב–84א (כתיבת המעתיק השני)
ומ״ש [ומה שכתוב] שסמאל במדור ג׳ אין זה מן התימא שהרי קר<או> שהחטיא לאדם הראשון היה אחד מן השרפי׳[ם] וכן פי׳ רש״י בפי׳ כי ההיכלות הם זה׳ כי ז׳ היכלות משפיעות בז׳ היכלות אלו ואלו כאשר תתבאר.	

בדומה ל׳ליקוטי הקדמות׳, בהעתקה השנייה (כ״י שיקגו 3) קיצר המעתיק וסידר את סיכום השער אף יותר מהכתוב בכ״י פרנקפורט Oct. 87.

שיטת הלימוד הזו אפשרה ואף עודדה כתיבת סיכומים. כאמור שיטה עיונית מנחה את התלמיד לרדת לעומק הסוגיה ולפשט ממנה את יסודותיה. לימוד הקבלה באמצעות כללי ההיגיון הוא שאפשר את הופעתו של ׳פרדס רמונים׳ ובו בזמן את סיכומו. ניתן לסכם חיבור שבנוי באופן לוגי עד מיצוי הנחות היסוד שלו; קשה מאוד לסכם חיבור כאוטי ומדרשי דוגמת ה׳זוהר׳. שיטה עיונית מאפשרת את איסוף ההקדמות השונות על חוכמת הקבלה, ולכן יכלו התלמידים לסכם את תורת מוריהם. תלמידי אלקבץ וקורדובירו למדו כחוג של ממש, שחי, למד וכתב בצוותא. השיטה העיונית לא הייתה רק מתודה ללימוד קבלה, שכללה דקדוק הלשון וסדר הטקסט, שאלות ותירוצן על ידי הקדמות והצבת תכלית האדם כיעד דתי; היא גם הגדירה ועיצבה ברובד המעשי כיצד לומדים קבלה במרחב ישיבתי שכולל לימוד בחבורה וכתיבת סיכומים וקיצורים.[175] במובן הזה כתבי היד הללו הם עדות חומרית ראשונה במעלה לחוג מקובלים פשוטו כמשמעו.

משיעורים לחיבורים: בין ׳ליקוטי הקדמות׳ ל׳פרדס רמונים׳

לא רק ש׳ליקוטי הקדמות׳ הוא סיכום משותף של תלמידים ומורם, אלא שחלק מההקדמות אינן משויכות לאלקבץ בלבד – הן קדמו לו והיו שכבר נחשבו כמוסכמות בזמנו. מלבד שלושת כתבי היד שסקרתי לעיל, קיים כתב יד נוסף הכולל חלק מההקדמות (בנוסח אחר) והקדמות נוספות הנעדרות מכתבי היד שנדונו עד עתה: כ״י לונדון, הספרייה הבריטית Add. 27187.[176] אחרי

175 על חשיבות המרחב שבו נוצר הידע ראו: A. Ophir and S. Shapin, 'The Place of Knowledge: A Methodological Survey', *Science in Context*, 4 (1991), pp. 3–22. עוד היבט של הסביבה הישיבתית עולה מספר ׳אור נערב׳, שקורדובירו כתב בו שיש ללמוד את ה׳זוהר׳ גם בבקיאות וגם בעיון (קורדובירו, אור נערב [לעיל הערה 23], חלק ג , פרק ג, דף כב ע״א), בדיוק כמו בישיבות שלמדו בהן בשיטת העיון הספרדי. ראו: דימיטרובסקי, ר״י בירב (לעיל הערה 6), עמ׳ פד–פה.

176 כתב היד נכתב כנראה בידי תלמיד איטלקי של אלקבץ שבא לצפת. הנוסח הזה קודם לנוסח שדנתי בו כאן, אבל אין ביניהם קשר פילולוגי. כלומר כ״י פרנקפורט Oct. 87 לא התבסס על הנוסח שבכתב היד הזה

כמה הקדמות ציין התלמיד שכתב את כתב היד: 'דרך הקבלה למורי הנ"ל [אלקבץ] נר"ו'.[177] משתמעת מהערה זו הבחנה בין הקדמות שהיו מעין דעות או תזות מוסכמות בקרב מקובלים בעלי מסורת ובין תורתו של אלקבץ עצמו.[178] כתב היד הזה מאפשר להתחקות אחר האופן שבו התפתחה הקדמה אישית ואפשרית משלב ההצעה להקדמה אמיתית, מוסכמת ומוכרחת.

רוב הדברים בחלקו השני של כתב היד, החלק שהועתקו בו ההקדמות של אלקבץ, הם בעצם ביטוי אישי של ההקדמות שהופיעו קודם לכן. ההקדמות המוסכמות שבחלק הראשון נפתחות בדיון בסיבה שבגללה ברא הקב"ה את העולם, ושבגללה הוא היה צריך להאציל את עשר הספירות, 'שהוא כמו אומן שבא לחתוך עץ גדול אינו יכול לחתכו בקרדום זהב',[179] והחלק השני נפתח בדיוק באותו דיון ואפילו באותו משל: 'במשל גרזן של זהב'.[180] ההבדל המשמעותי נמצא בדיון בסיבה לקיומן עשר ספירות. בחלק של ההקדמות המוסכמות כתוב:

> וטעם היות הספי' עשר לא פחות ולא יותר מקצתם נתנו טעם מזה ואמרו שכל נקודה יש לה שלֹשה מרחקי'[ם] והם גֹבה אֹרך ורֹחב וכל מרחק יש לו אלו שלשה מרחקי' שהם ט', ועם הנקודה בעצמה הרי עשרה,[181] וזאת הסבה הנכתב על קדקדה בהיות שזה לא יִמָּלט מחלוקה אם תהיה הנקֻדה הראשונה גשם או בלתי גשם אשר[182] היותה גשם הרי כל מרחק יגיע לשלשה רחקים יגיע לאין סוף תכליתו. ואם היותה אינה גשם אינה מקבלת החִלוק נמצא הדעת הזה בטל משני דברי'[ם] שאמרנו אך נאמ'[ר] שיש בבנין ההוא טעם אחר שידוע למבינים אשר אנחנו עתידים לבאר בע"ה [בעזרת השם].[183]

בהקדמה הזו מצוטטים דברי ר' עזריאל מ'שער השואל' שיש עשר ספירות כי לכל דבר יש שלושה ממדים שהם כוללים בעצמם שלושה ממדים ונקודה באמצע, וסכומם – עשר. אך אלקבץ הקשה על ההקדמה הזו מפני שהיא אינה עולה בקנה אחד עם מהותן של הספירות כמהויות רוחניות, וציין שיש טעם אחר לקיום עשר הספירות והוא יפרטו בעתיד.

הטעם האחר מופיע כשנוי במחלוקת בחלק השני: 'אם נחלק למדרגות ושמו<ת> הוא מצד

ובדומים לו; ראו לעיל הערה 133. אין לתמוה על קיומם של נוסחים שונים של הליקוטים הללו אם הייתה תחלופה של תלמידים בתקופות שונות שבהן התקיימה החבורה. יתרה מזו, ההקדמות הללו היו מעין מבוא לחוכמת קבלה, וסביר שאלקבץ לימדן יותר מפעם אחת.

177 כ"י לונדון Add. 27187, דף 70ב.

178 על התנגדות להקדמות בקרב מקובלים במאות החמש עשרה והשש עשרה ראו לעיל הערה 100.

179 כ"י לונדון Add. 27187, דף 69א.

180 שם, דף, 70ב.

181 זו העמדה של ר' עזריאל, המוזכרת על ידי חייט ב'מנחת יהודה' וכן אצל קורדובירו, פרדס רמונים (לעיל הערה 29) שער ב, פרק א, דף י ע"ב–יא ע"א.

182 על המילה הזו יש הערה שמתחילה: 'נ"א [נוסח אחר] א"ם וכן לע"<ד> [לעניות דעתי] נר'[אה] הו<א>'. יש לציין שבכ"י אוקספורד Opp. 559, דף 467ב, מופיעה המילה 'אם' במקום 'אשר'.

183 כ"י לונדון Add. 27187, דף 69ב.

ההשתלשלות וההתפשטות בבחינת עילה ועלול משפיע ומושפע. ומה שלא יתפשט ההשתלשלות ליותר מעשר"ה מדרגו"ת שכן ראה חכמתו ב"ה [ברוך הוא] שהי"ה מספי"ק למכוו"ן התכלי"ת. ונק'[רא] ההתפשטות הזה אצילות שהוא לשון שופע'.[184] על המילים המסומנות בגרשיים רשומה הערה בגיליון: 'דעתו בזה הוא כי המשפט לאלקים הוא (על פי דב' א 17) וזכרהו כי אין כן דעת חכמי הקבלה האחרי'[ם]'.[185] תשובתו של אלקבץ על שאלת מספר הספירות היא שיש עשר ספירות כי האל ראה שזו הכמות הדרושה כדי שהעולם הזה יהיה סופי, ושבה בעת יוכלו בני אדם להשיג ממנו את השפע הנכבד. לכן ציטט המעיר את הפסוק 'כי המשפט לאלהים הוא', כלומר האל הוא שמחליט, ואיננו יכולים להבין את 'כוונתו ית' בבריאת העולם בלתי אפשר כמו השגת מהותו כי הוא וידיעתו א'[חד]'.[186]

בשלב הזה עדיין הוצגה העמדה הזו כעמדה אישית שאין עליה הסכמה, אך כנראה עד שכתבו תלמידיו של אלקבץ, ובהם גאלנטי, את 'ליקוטי הקדמות' בנוסחם, שנדון לעיל, כבר הפכה העמדה הזו להקדמה אמיתית. בנוסח זה נכתב לאחר אותו הדיון במספר הספירות: 'וטעם היותם עשר ולא פחות ולא יותר הוא, שראה הבורא יתברך כי בזה נוכל להשיג לא בפחות, וגם לא הוצרך יותר מסכים להשיג אור העליון'.[187] הטעם הזה לא הופיע עתה כמה שיתבאר בעתיד, אלא הוא חלק מההקדמות שלימד אלקבץ לכל תלמידיו.

אחד השלבים בתהליך התקבלותה של הסכמה כאמיתית ומוכרחת משתקף בדבריו של קורדובירו על סוגיית של נטילת ידיים ב'זוהר'. כפי שציין קורדובירו, יש כנראה סתירה בין מאמרי ה'זוהר' על הסדר הנכון של נטילת ידיים, אך הוא כמובן לא היה מוכן לקבל שיש סתירה ממש בין המאמרים הללו, מפני ש'ר' יעקב אמר ענין זה לפני החברים למה לא חלק א' מהם עליו'.[188] כלומר לטענת קורדובירו לא יכולה להיות סתירה בעניין הזה כי ר' יעקב הציע את דעתו בפני החברים, ואילו היא לא הייתה מקובלת עליהם, היה אחד החברים מתנגד, כפי שעשו בישיבות בצפת. בהערת גיליון בכ"י קיימברידג', ספריית טריניטי קולג' F 12 140 – שהוא כ"י של 'זוהר' בראשית ושמות שהועתק בצפת במאה השש עשרה בחוגם של אלקבץ וקורדובירו[189]

184 שם דף 70ב.

185 שם. תודתי לאליעזר חשין, שעזר לי בפענוח הטקסט הזה.

186 שם. גם במילים הפותחות של החלק הזה ניכר הבדל קטן: בהקדמות המוסכמות לא נזכרה האפשרות לדעת את כוונתו של האל, אלא הן מתחילות בעובדה שהוא ברא את העולם 'מצד החסד הגמור', ושאין 'כֹּחנו זך ובהיר' כדי לקבל את ה'שפע הנכבד' ממנו (שם, דף 69א). והשוו: 'ועתה איך יאמר חומר ליוצרו למה כך ולא כך והוא ראה בחכמתו כי א"א [אי אפשר] להגיע אל תכלית הוַיות והפסד הנבראים אם לא שיהיה מספר הנאצלים י'' (קורדובירו, פרדס רמונים [לעיל הערה 29], שער ב, פרק ו, דף יד ע"ב).

187 כ"י פרנקפורט Oct. 87, דף 2ב–3א.

188 קורדובירו, תפלה למשה, פרמישלה תרנ"ב, דף ג ע"ב. על הסוגיה הזו ראו: גליק, שרידי תשובות (לעיל הערה 34), עמ' 1000–1001.

189 על שייכותו של כתב היד הזה לצפת ראו: ר' מרוז, יובלי זוהר: מחקר ומהדורה ביקורתית מוערת של זוהר, פרשת שמות, תל אביב תשע"ט, עמ' 223–224. חלק הראשון של כתב היד הזה הוא 'זוהר' בראשית לפי

– תואר דיון מן הסוג הזה בין 'החכם השלם הכולל' ל'חבר מחבירי הישיבה' על פעולתן של המידות האלוהיות דין ורחמים בפרשת המבול. בסוף הצעת הפירושים השונים כתוב: 'והוכשר [הפירוש של החבר] בעיני החכם השלם נר"ו יותר מסברתו שפי'.[190] הקדמות ופירושים לספר ה'זוהר' היו נבחנים על ידי החברים והחכם במפגשיהם, ואם הציע מישהו חידוש, היו דנים בו, כפי שעשו בישיבות תלמודיות.

ההבחנה בין הקדמה מונחת להקדמה מוכרחת מסייעת להבין עובדה מפתיעה ואף תמוהה מעט – ההיעדרות המוחלטת כמעט של אלקבץ מ'פרדס רמונים' ומשאר כתבי קורדובירו.[191] אם מקור ההקדמות במסורת או אם סמכותן נובעת מהפיכתן לאמיתיות, הרי אין לייחסן למורה מסוים. במובן הזה 'פרדס רמונים' הוא מעין גולת הכותרת או סומה של הקדמות קבליות שעברו במסורת, שנבחנו בבית המדרש בקרב החברים, או שקורדובירו הסיק בעצמו.[192] על כן כתב קורדובירו בהקדמת 'פרדס רמונים' שאלקבץ לימדו את 'דרכי הזהר ומפתחות לפתוח שעריו',[193] כך שהחיבור אינו רק פרי גאונותו ולמדנותו חסרות התקדים של קורדובירו עצמו, אלא כולל מסורת של הקדמות שמסר אלקבץ לתלמידו ובונה עליהן. כמובן אין באמירה הזו להפחית ממעמדו וממאמציו של קורדובירו עצמו – שאין ספק שהוא עיין ופירש ב'פרדס רמונים' וודאי בפירושו 'אור יקר' מעבר למה שלימד אותו מורו; כפי שהסביר, רק מתוך ההקדמות האמיתיות אפשר לחדש.

הוכחות לתהליך לימוד וחידוש זה נמצאות ב'פרדס רמונים' דווקא במקומות שבהם ייחס קורדובירו דעה מסוימת לאחד ממוריו.[194] לדוגמה הוא ציין את ההבדל 'בין יובלא ובין סטרא

החלוקה שב'אור יקר'. ראו: אברמס, אימתי (לעיל הערה 80), עמ' 220, הערה 37. לסימנים נוספים שעל פיהם אפשר לתארך כתבי יד למאה השש עשרה ולמקמם בחוגם של אלקבץ וקורדובירו בצפת, ראו: מטנקי, זיהוי כתיבות יד (לעיל הערה 131).

190 כ"י קיימברידג', ספריית טריניטי קולג' F 12 140, דף 215ב. תודתי שוב לאליעזר חשין, שהביא את ההערה הזו לידיעתי, ושהציע שמדובר באלקבץ וקורדובירו. על הזיהוי של החכם כאלקבץ והחבר כקורדובירו ראו: מטנקי, זיהוי כתיבות יד (שם).

191 כאמור ב'ליקוטי הקדמות' יש דיונים מקבילים לשערים מרכזים ב'פרדס רמונים', כמו 'סדר אצילות', 'דרוש עצמות וכלים', 'דרוש הקליפות' ו'עניין הצחצחות'. יתר על כן, בכ"י לונדון Add. 27187 יש הקדמות על 'האבות הם המרכבה' (שם, דף 70ב) ועל יחסים בין הספירות לניקודן (שם, דף 275ב); הדיונים הללו מקבילים לקורדובירו, פרדס רמונים (לעיל הערה 29), שער כב, פרק ב, דף קכז ע"ב–קכח ע"א; שער יט, פרק ד, דף קח ע"ב–קט ע"ב..

192 ראו: 'Where earlier kabbalistic works generally have an associative structure, Cordovero systematically takes the major bones of contention in earlier literature, gathers the various opinions, and renders his own judgment […] his *Pardes* […] [is] a kind of *Summa Kabbalistica*' (D. Biale, 'Jewish Mysticism in the Sixteenth Century', P. Szarmach [ed.], *Introduction to the Medieval Mystics of Europe*, Albany, NY 1985, p. 319)

193 קורדובירו, פרדס רמונים (לעיל הערה 29), דף א ע"א. וכן ראו: לב־אל, קבלה למתחילים (לעיל הערה 45), עמ' 338–339, 344; גונדוס, אנציקלופדיות (לעיל הערה 45), עמ' 162–163.

194 עוד הוכחה חשובה היא מפרשנותו ב'פרדס רמונים' על מאמר 'זוהר' אחד. השאלה הראשונה שלו על המאמר

דיובלא' כהקדמה שקיבל מאלקבץ.[195] מקרים אחרים שבהם ציין קורדובירו את שם מורו מלמדים על חלק מהדרושים ב'ליקוטי הקדמות'. כאמור שלושה דרושים ב'ליקוטי הקדמות' – שניים על סדר האצילות ואחד על עצמות וכלים – מכונים אחרים, ומובאות בהם דעות בשם החברים או החכם. קורדובירו הזכיר בשער 'אם אין סוף הוא כתר' ב'פרדס רמונים' את מורו אלקבץ: 'ועוד צריכין אנו להקדים הקדמה קבלנוה ממורינו ורבינו הר"ר שלמה נר"ו, שכל ספירה וספירה תבחן בג' בחינות. בחינה ראשונה בערך מה שמקבלת, ושנייה בערך עצמותה, שלישית בערך מה שמשפעת'.[196] אותה הקדמה נמצאת ב'דרוש אחר בענין האצילות': 'העניין הוא לפי ההקדמה שיש לנו נלמדת מדברי רשב"י ע"ה, שיש בכל ספי' וספי' ג' בחינות, נק'[ראות] בשם מקבלת ומשפעת ועצמות הספי' בעצמה'.[197] בדרך כלל נאמר בכתבי אלקבץ וקורדובירו שיש שני מיני בחינות או שפע לספירות, וכנראה זו הקדמה מוסכמת. קורדובירו הביא את הדעה שיש שלוש בחינות בשם אומרהּ, אלקבץ, משום שהיא מנוגדת לדעה או לידע רווחים ויש להוכיחה.

פעם אחת ויחידה הביא קורדובירו את דעת קארו בעניין קבלי, עניין סדר האצילות. דברי קורדובירו מיוסדים על הדרוש 'בענין סדר אצילות' ב'ליקוטי הקדמות', שהוא דרוש מוסכם. אלקבץ הציג שם שלוש דרכים להבנת האצילות, וסיים את הדרוש בשאלה פתוחה על האופן שבו ניתן ליישב את הדרך השנייה – שקורדובירו זיהה כעמדתו של קארו[198] – עם הדרכים האחרות:

> וקצת מן החברי' י"א פי' כי בהאציל הבינה לחסד כבר ביארנו שהיה חכמה מתעלמת בה בהתעלמות הכתר בחכמה והא"ס [והאין־סוף] בכתר, וכן בכולם. א"כ אפשר לומר שנאצל החסד מכח החכמה שהיה בבינה כאמור, והגבורה מצד הבינה בעצמה, ובזה נאמ'

היא למה הקדים ר' אלעזר לשאלתו לרשב"י את המילים 'הא תנינן אלקים בכל אתר דינא הוא [...] והא אתוון [יהו"ה] דרחמי אינון בכל אתר', כי הרי 'אלו הם הקדמות מוסכמות. ומן הראוי שיקצר בלשונו' (פרדס רמונים [לעיל הערה 29] שער ח, פרק ז, דף סב ע"ב). כאמור לפי קורדובירו אין ב'זוהר' מילים יתרות, ולכן שאל מדוע אמר ר' אלעזר ששם אלוהים הוא דין, וששם יהו"ה הוא רחמים – הרי אלו יסודות קבליים ואין צורך להזכירם.

195 קורדובירו, פרדס רמונים (לעיל הערה 29), שער יג, פרק ג, דף פד ע"ב. ההקדמה הזו מופיעה ב'ברית הלוי', ראו: אלקבץ, ברית הלוי (לעיל הערה 36), עמ' רחצ–שג. וראו: זק, כרם (לעיל הערה 38), עמ' 200–201.

196 קורדובירו, פרדס רמונים (שם), שער ג, פרק ז, דף יט ע"ב. על בסיס כתבי יד אחרים אפשר להוכיח שקורדובירו הוסיף את ההקדמה הזו לדיונו אחרי שכבר כתב טיוטה ראשונה של הפרק הזה. אני מתכוון להרחיב בנושא הזה במקום אחר.

197 כ"י פרנקפורט Oct. 87, דף 10ב. הדעה הזו נמצאת בספרו של אלקבץ, ברית הלוי (לעיל הערה 36), עמ' ש. וראו: זק, כרם (לעיל הערה 38), עמ' 200–201.

198 גם אלקבץ זיהה את העמדה שיש באצילות שלושה קווים כעמדה של קארו בהקשר של כוונות לספירות בשלושת הקווים בשתיית כוסות היין בליל הסדר. ראו: אלקבץ, ברית הלוי (שם), עמ' רנב. וראו: ורבלובסקי, יוסף קארו (לעיל הערה 68), עמ' 107. גם אלקבץ נקט עמדה זו, אבל מכיוון הפוך. ראו: זק, כרם (לעיל הערה 38), עמ' 205, הערה 66.

בנצח והוד, ונמצאו חסד ענף החכמה ונצח ענף החסד, וזהו קו החסד, וכן בשאר הקוים, ויבֹא הדבר דבור על אופניו. ותשובת החכם עדיין לא נאמרה.[199]

בן־שלמה שיער שהחכם הנזכר ב'ליקוטי הקדמות' הוא קורדובירו עצמו.[200] זק לעומתו קבעה שמדובר בקארו.[201] אך על בסיס הצעתי כאן שהליקוטים הללו הם פרי מעשה ידיהם של תלמידי אלקבץ – החברים הנזכרים – נראה שהחכם האנונימי אינו אלא אלקבץ עצמו.

בכ"י ירושלים Yah. Heb. 125, שכאמור נכתב בידי גאלנטי, חסר המשפט האחרון, 'ותשובת החכם עדיין לא נאמרה', והסיבה לכך היא שב'דרוש אחר בענין האצילות', שגאלנטי היה הראשון שכתבו, תשובת החכם כבר נמצאת.[202] בסוף הדרוש הזה נכתב: 'יש לדעת כי יש ו' בחינות בשש קצוות יש מציאו'[ת] שש קצוות בחכמה וגם במציאותם בבינה וגם מציאותם בחסד וגם מציאות' בת"ת [בתפארת] ויש מציאותם במלכות ובחינה השִשית היא בחינת השש ספי' בעצמה'.[203] בהמשך, בדרוש 'ענין אחר באצילות', בירר אלקבץ היבט חשוב נוסף להבנת הדרך השנייה – שהספירות נאצלו בשלושה קווים – והוא הדרך הרביעית, 'שהבינה האצילה דו פרצופין כעניין תכונת בן ובת והשאר הן ענפי התפארת וכעניין באדם שמגין בשני זרועותיו על ראשו האמור בס' הבהיר'.[204] בדרוש הזה יש סיכום והרחבה של שני הדרושים הקודמים על סדר האצילות. אלקבץ קבע בו באופן סופי שהדרך השנייה היא הנכונה, וביסס את דבריו על התפיסה שלכל ספירה יש שש בחינות ועל האצלת הדו־פרצופין מבינה. שני העקרונות הללו קיבלו כל אחד פרק נפרד בדיון של קורדובירו בעניין סדר האצילות, ובו כתב שמטרת המהלך הייתה ליישב את דברי קארו עם שאר הדעות על דרכי האצילות, כי עמדתו 'הוא יסוד כוָּנתינו בסדר האצילות'.[205] מהדוגמאות הללו מתברר שקורדובירו ציין את שם רבו רק כאשר השתמש

199 כ"י פרנקפורט Oct. 87, דף 7א.

200 בן־שלמה, תורת האלוהות (לעיל הערה 115), עמ' 267.

201 זק, כרם (לעיל הערה 38), עמ' 46. ראיה מרכזית לכך שאין מדובר בקארו היא שדעתו כבר נזכרה – אומנם בעילום שמו – כדרך השנייה לסדר האצילות. יתרה מזו, בפרדס רמונים (לעיל הערה 29), שער ה, פרק ו, דף לג ע"ב, יישב קורדובירו את כל הדעות על סדר האצילות, ולא ציין שקארו הביע על דעת עצמו את התשובות על הקושיות. על כן סביר שהחכם הנזכר הוא אלקבץ (או אפילו קורדובירו) יותר מאשר קארו.

202 כ"י ירושלים Yah. Heb. 125 היה ככל הנראה כתב היד הפרטי של גאלנטי, ולכן הוא לא נזקק לכתוב שתשובת החכם לא נאמרה, אך בכ"י מוסקווה, גינצבורג 373 הוא בכל זאת ציין את המשפט הזה, משום שהעתיק את כתב היד בעבור מישהו אחר (דאטו).

203 כ"י פרנקפורט Oct. 87, דף 10ב.

204 כ"י מוסקווה, גינצבורג 373, דף 22ב.

205 קורדובירו, פרדס רמונים (לעיל הערה 29), שער ה, פרק ו, דף לד ע"א ע"א. בן־שלמה בסקירתו על העמדות של אלקבץ ושל קורדובירו ביקש להדגיש את השוני ביניהם, אולם סביר שדברי קורדובירו מסבירים ומרחיבים את דברי אלקבץ ולא שהייתה ביניהם איזו מחלוקת של ממש. על דרכי האצילות בכתבי אלקבץ וקורדובירו ראו: בן־שלמה, תורת האלוהות (לעיל הערה 115), עמ' 256–268. וכן ראו: J. H. Chajes, 'The Kabbalistic Trees of Gershom Scholem', *Ars Judaica*, 16 (2020), pp. 141–151, ושם על

בדרושים האחרים שב'ליקוטי הקדמות'.[206] באופן זה הדגים קורדובירו בחיבוריו הנזכרים את הדיאלקטיקה שבין שמרנות לחדשנות: חשיבות המורה המוסמך לצד המקום שיש לכל מקובל לחדש במסגרת ההקדמות שקיבל. מכאן נובע התיאור של קורדובירו את 'פרדס רמונים' כספר שבו 'מסודרים חדושים זה בצד זה וזה בצד זה לא אחד ולא שנים אלא מלאים כרימון'.[207]

הבדל נוסף בין 'ליקוטי הקדמות' ל'פרדס רמונים' הוא בנגישותם של כתבי יד זוהריים, בעיקר של 'תיקוני הזוהר'. מובן מאליו שה'זוהר' הוא אבן יסוד בשני החיבורים הללו, אבל קיים הבדל משמעותי ביניהם במגוון הסוגיות הזוהריות הנזכרות בהם. כפי שהדגיש לאחרונה אסף תמרי, הריכוז הגדול ביותר של כתבי יד קבליים באותה העת היה בצפון אפריקה, בעיקר בפאס,[208] ולא בסלוניקי או בצפת.[209] ואכן רוב כתבי היד של 'תיקוני הזוהר' שהיו בידי קורדובירו הגיעו מצפון אפריקה.[210] כמו כן שתי השאלות על קטעים זוהריים שקיבל אלקבץ לא ציטטו מכתבי יד זוהריים אלא מפירוש רקנאטי על התורה, כמובן לאלקבץ עצמו היו כתבי יד זוהריים. עובדה זו עוזרת לנו להבין את דברי קורדובירו בהקדמתו ל'פרדס רמונים'. לאחר שהזכיר שקיבל את ההקדמות מרבו, כתב:

> וכאשר באתי לשלם נדרי ערכתי לִפני כל ספרי האלהי הרשב"י ע"ה ואתבונן בהם ויהי לבבי כהולך בלב ים וכשוכב בראש חבל נבוך ומתבלבל בעמקי הדרושים הרבים ואומרה אקח קסת הסופר אשר במתני ואערוך כל הדרושים עדר עדר לבדו עד אשים ריוח לשכלי בין עדר ובין עדר וכאשר יתחזק לבבי בדרוש הזה אפנה אל זולתו ואראה והנה עצתי

דיאגרמות המתארות את סדר האצילות לפי 'פרדס רמונים', דיאגרמות שהכינו יעל נדב ורבקה הורוויץ לבקשת שלום.

206 הדוגמה היחידה שחורגת מעט מהכלל הזה היא המשל של 'הדגן המנוקה מכל פסולת תכלית הנקיון והטהרה', שהזכיר קורדובירו בשער 'ענין הקליפות' (קורדובירו, פרדס רמונים [לעיל הערה 29], שער כה, פרק א, דף קפג ע"ב. המשל הזה נמצא ב'ליקוטי הקדמות', ב'דרוש הקליפות': 'דמיון שני מאכל האדם אשר הוא מאכל יפה נחמד משובח ובאכול אותו האדם באמצעותו מחזר המאכל ההוא לדבר מאוס ונבזה אחרי התפשטו עד למטה' (כ"י פרנקפורט Oct. 87, דף 7א). בכתב היד הזה כתוב שהוא 'דמיון שני', כלומר כבר היה קיים משל אחר, וייתכן שאלקבץ הציע משל מקורי בעניין.

207 קורדובירו, פרדס רמונים (שם), שער ה, פרק ו, דף לד ע"א.

208 ראו: מ' אידל, 'הקבלה הספרדית לאחר הגירוש', ח' ביינארט (עורך), מורשת ספרד, ירושלים תשנ"ב, עמ' 510.

209 תמרי, עיר המקובלים (לעיל הערה 20), עמ' 506–520. וכן ראו: הקר, הפעילות האינטלקטואלית (לעיל הערה 43), עמ' 589.

210 ראו: ויק, תיקוני הזוהר (לעיל הערה 46), עמ' 153–154. וכן ראו: מ' חלמיש, הקבלה בצפון אפריקה למן המאה הט"ז: סקירה היסטורית ותרבותית, תל אביב תשס"א, עמ' 15–16. קורדובירו עצמו העיד על המסורת של מקובלי דרעא ועל הקשר שלהם לספר ה'זוהר'. ראו: קורדובירו, אור יקר על תיקוני הזוהר (לעיל הערה 50), ב, עמ' קד. מדפיסי ה'זוהר' במנטובה השתמשו בכתב יד שהגיע ממצרים לגרסתם ל'סבא דמשפטים'. ראו: ספר הזוהר (לעיל הערה 85), ג, דף ש ע"א. 'תיקוני הזוהר' נזכרו רק כעשרים פעמים בכתבי אלקבץ שנכתבו לפני עלייתו לצפת.

נכונה ומיושרת מאת ה' מן השמים ואמתח מגלת ספר לפנַי לבעבור תהיה לי למזכרת ולהורות על ענייניה וסדריה קראתי פרדס רמונים לסבות ידועות.

גם אם נתייחס לדברי קורדובירו במידה של ספקנות, עדיין לא היינו מצפים שתלמיד מובהק – ומוכשר ביותר – של אלקבץ יחוש בלימודיו 'נבוך ומתבלבל'. אומנם ניתן להבין את דבריו של קורדובירו בכמה דרכים, אך נראה שהבלבול שלו נבע מהקושי ליישב בין מאמרי ה'זוהר' – אולי דווקא אלו שהוא טרם הכיר מרבו – ובין הדרושים. על כן מטרת מפעלו הלמדני הראשון של קורדובירו, 'פרדס רמונים', הייתה לשלב בכפיפה אחת את הכאוטיות המתפרצת של ה'זוהר' ואת השיטתיות הסדורה של הדרושים, המבוססים על ההקדמות, התזות. 'פרדס רמונים' הוא לפחות בחלקו הרחבה שיטתית של 'ליקוטי הקדמות' כפי שקיבל קורדובירו את הליקוטים בעל פה.[211] הדרושים ב'ליקוטי הקדמות' מבוססים רק במידה מועטה על מאמרי 'זוהר',[212] וכל דרוש כולל בתוכם דברים שאינם קשורים לטיעון המרכזי בו.[213] לעומת זאת ב'פרדס רמונים' הקפיד קורדובירו להתרכז בנושא הנדון, ובכל פעם שעלו בדיונו דרוש או הקדמה חשובים שאינם נוגעים במישרין לדיון, כתב 'והדרוש הזה נאריך בו בשער פלוני' וכיוצא בזה,[214] כפי שהסביר כבר בהקדמתו.[215] זהו ההבדל העיקרי בין 'ליקוטי הקדמות' ל'פרדס רמונים': 'ליקוטי הקדמות' כשמו כן הוא – לקט של דרושים בעל פה, ועל כן אין בו הפניות פנימיות, ודברי ה'זוהר' הובאו בו באופן ספורדי; ואילו 'פרדס רמונים' הוא כעין סומה שיטתית, ועל כן ציטט בו קורדובירו בהרחבה מספרות ה'זוהר', ביאר אותה, ואף דן בדברי פרשנים קודמים.

211 עוד ראיה לכך יש בשער השלישי והרביעי. קורדובירו הזכיר שם כמה פעמים שער שאינו קיים: 'שער התהפכות האור' (קורדובירו, פרדס רמונים [לעיל הערה 29], שער ג, פרק ב, ד, דף יז ע"א ; פרק דג, דף יח ע"א ; פרק ה, דף יח ע"ב; שער ד, פרק ה דף כד ע"א; פרק ט דף כח, ע"ב. השם הסופי של השער הזה הוא 'שער למטה למעלה'. התעסקות במושג של התהפכות האור בולטת ב'ליקוטי הקדמות'. ראו לדוגמה: כ"י פרנקפורט Oct. 87, דף 11ב.

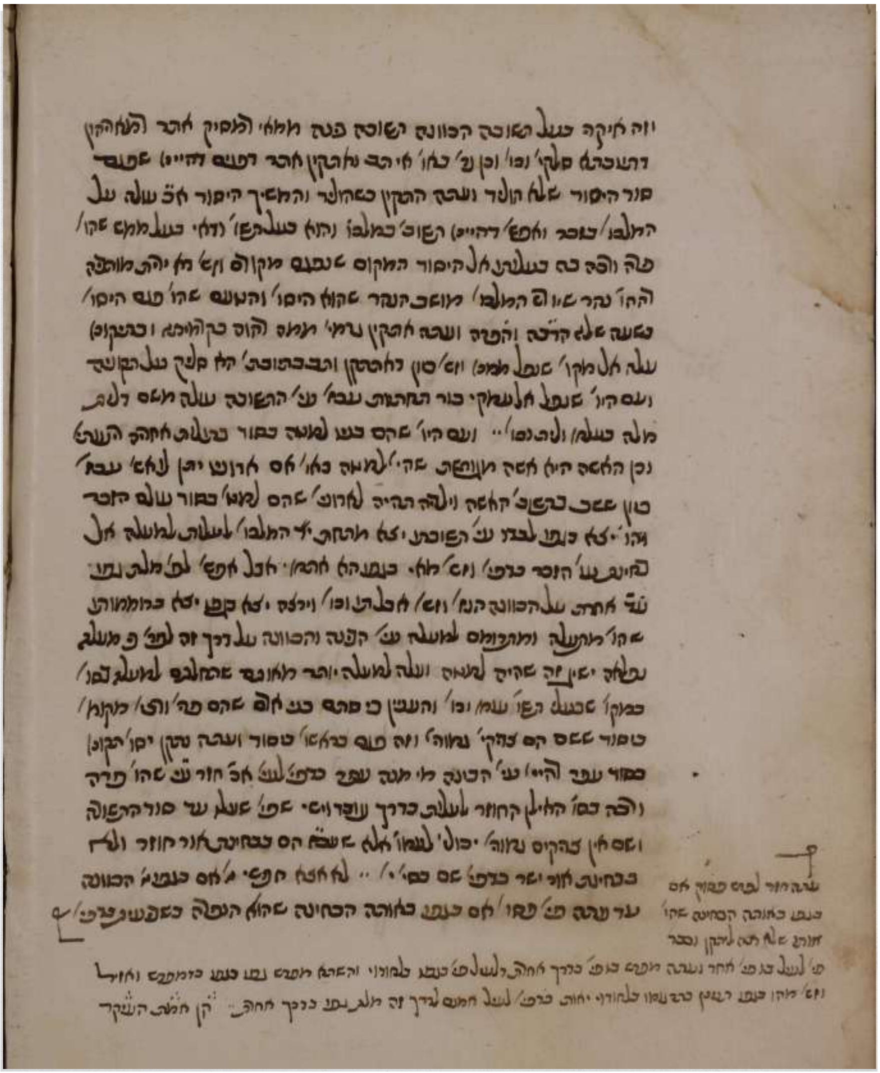
212 במובן הזה אפשר להשוות את לימוד ההקדמות הללו, שהיו מעין כללים תיאורטיים ללימוד ה'זוהר', ללימוד י"ג המידות שהתורה נדרשת בהן, ושמרציאנו הציע שתלמידי ישיבות בספרד היו לומדים אותן 'כלימוד תאורטי לחלוטין, ללא דיון בסוגיה קונקרטית' (מרציאנו, מאראגון לקסטיליה [לעיל הערה 5], עמ' 581).

213 לדוגמה 'דרוש אחר בעניין האצילות' מתחיל במילים 'ראוי לידע כי האצילות יבחן בז' בחינות'. הדרוש מתחיל בדיון בבחינה הראשונה, אולם לפני שהוא עובר לדון בשנייה הוא סוטה לדיון ב'התהפכות האור', ב'סוד עשיית המצוות', ב'סוד הוידוי' ובנושאים נוספים. ראו: כ"י פרנקפורט Oct. 87, דף 8ב–10א.

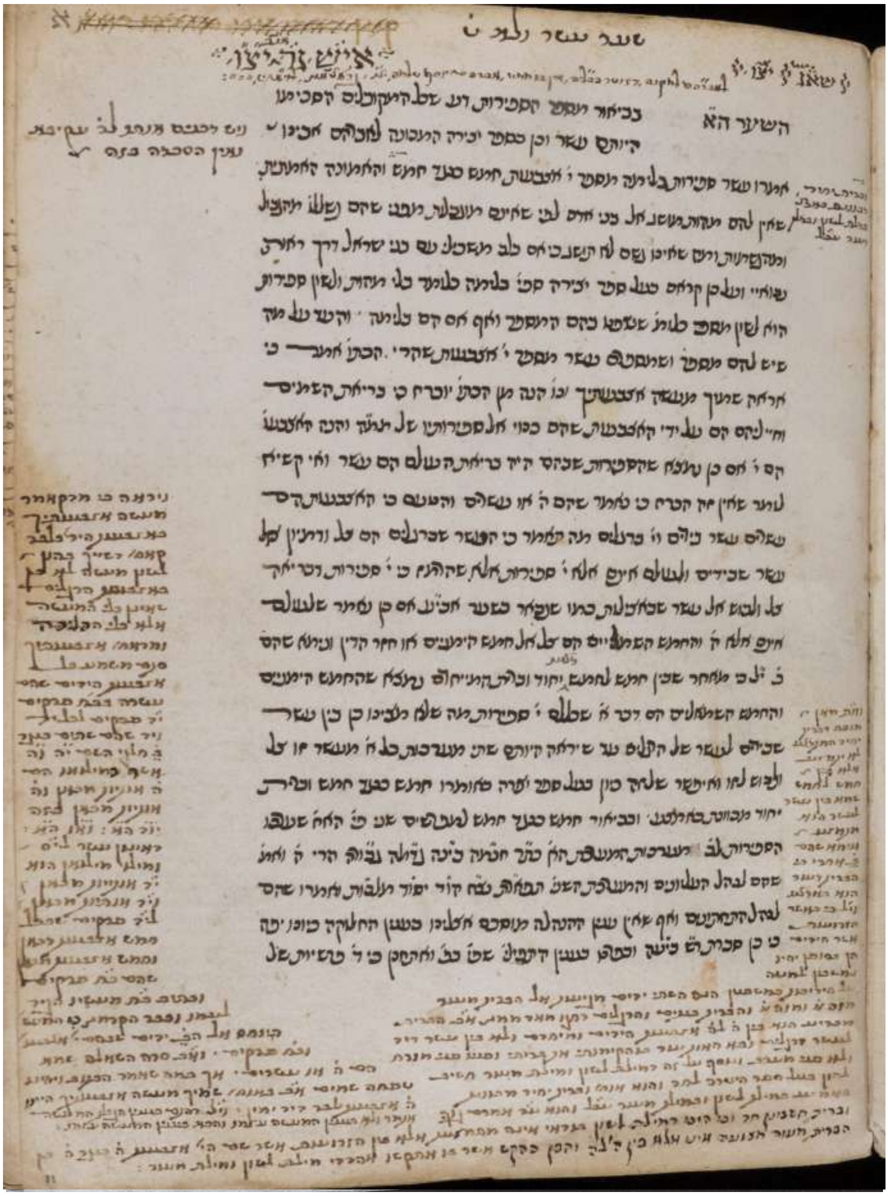
214 ראו לדוגמה: 'וכן רוב מאמרי הרשב"י ע"ה בתיקונים ובזהר כמו שכבר העתקנו בשערים הקודמים קצת מאמרים מורים על ענין זה. אבל בהיותנו מלקטים שושנים וורדים בשדה החכמה והקבלה האלהיית מהרשב"י ע"ה, הקרה ה' לפנינו מאמר דָּרַךְ בו דֶּרֶךְ זו ובו יתוקן הכל בע"ה, ונציב לו פרק בפ"ע [בפני עצמו] לתת ריוח בין פרק לפרק' (קורדובירו, פרדס רמונים [לעיל הערה 29], שער ה, פרק א, דף ל ע"ב).

215 קורדובירו, פרדס רמונים (שם), דף א ע"א.

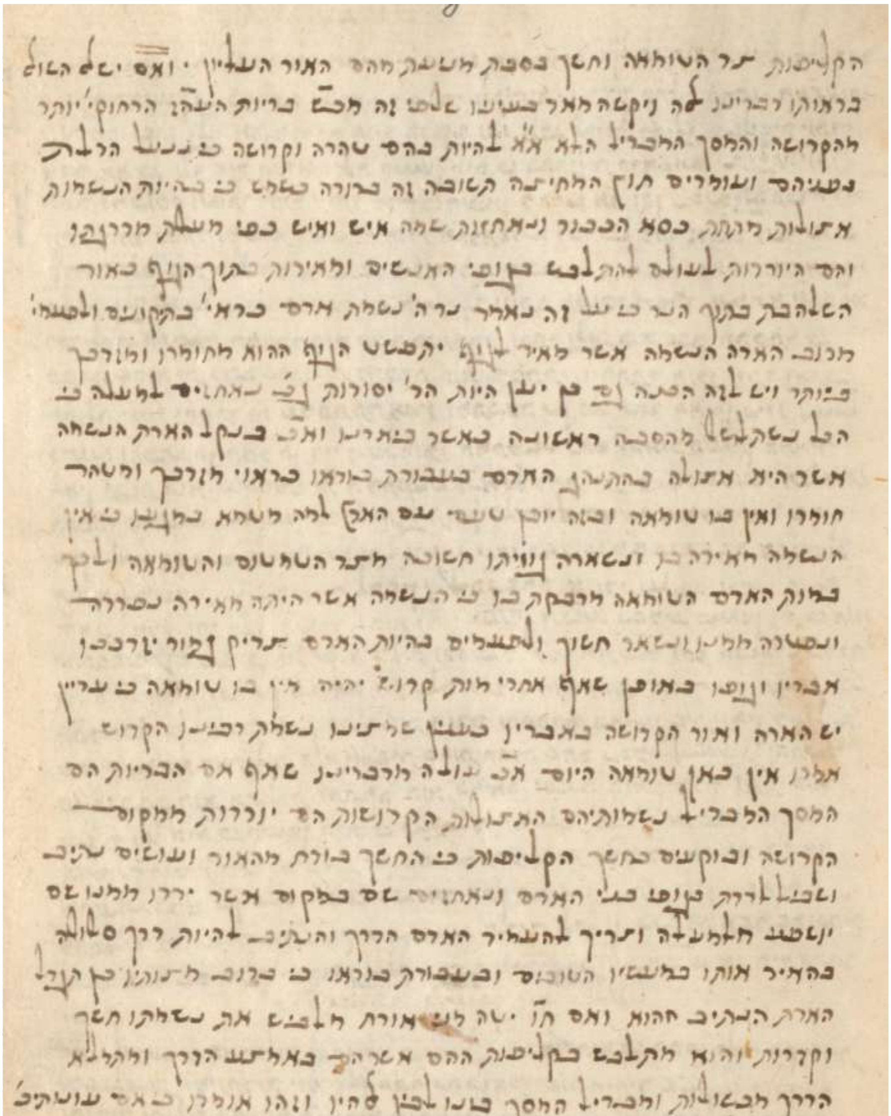
דוגמאות לכתיבת ידם של תלמידי אלקבץ וקורדובירו



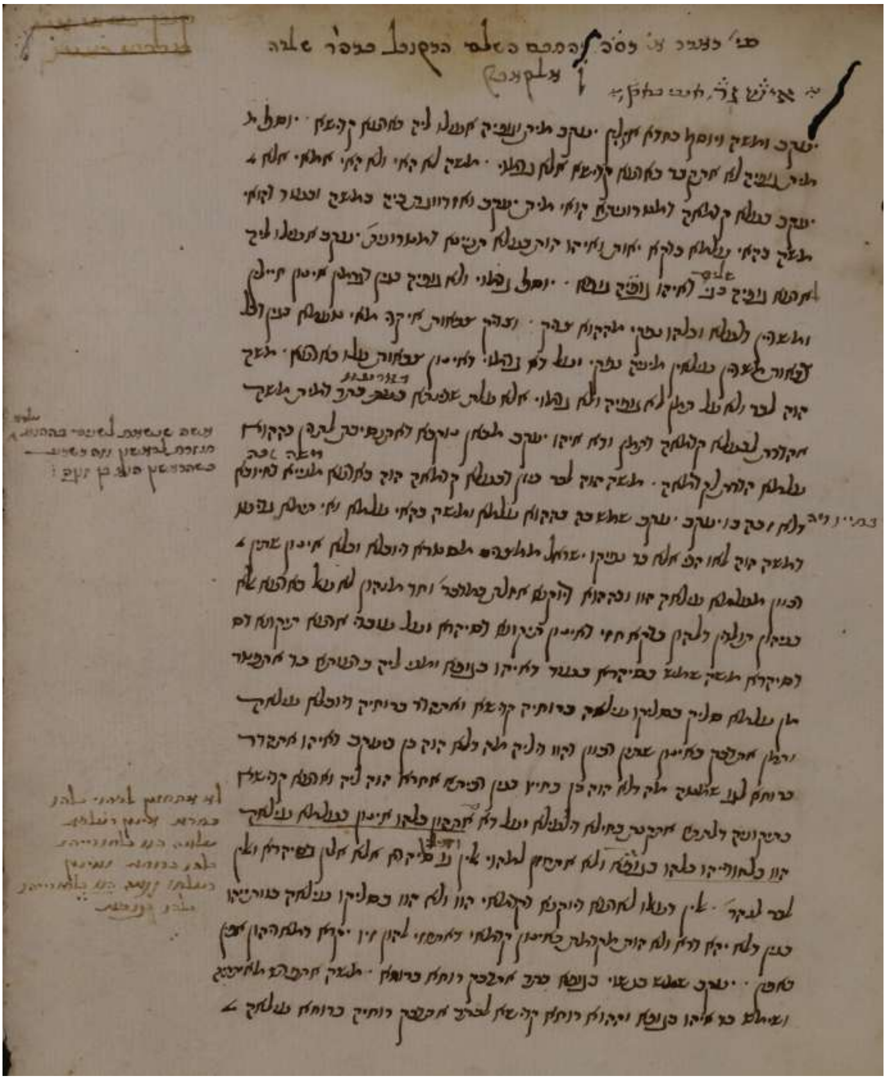
איור 1: כ"י מוסקווה, גינצבורג 458, דף 135ב – כתיבת ידו של אברהם גאלנטי
(מוסקווה, ספריית המדינה של רוסיה; אתר 'כתיב')



איור 2: כ"י שיקגו 3, דף 11א – כתיבת ידו של המעתיק השני והגהות מאת מרדכי דאטו
(שיקגו, ספריית ניוברי; אתר 'כתיב')



איור 3: כ"י פרנקפורט Oct. 87, דף 8א – כתיבת ידו של המעתיק הרביעי
(פרנקפורט דמיין, ספריית אוניברסיטת יוהן קרישטין סנקנברג; אתר 'כתיב')



איור 4: כי מוסקווה, גינצבורג 373, דף 1א – כתיבת ידו של המעתיק החמישי
(מוסקווה, ספריית המדינה של רוסיה; אתר 'כתיב')

סיכום

במאמר זה הוכחתי שמקובלי צפת הטרום־לוריאנים השתמשו בשיטת לימוד סכולסטית שהושפעה מזרמים אינטלקטואליים שונים מספרד מן המאה הארבע עשרה והחמש עשרה, זרמים שיישמו את תורת ההיגיון בלימוד כתבי פילוסופים, דרשות במקרא ומאמרי חז"ל על דרך הקושיות, ושנקטו את שיטת העיון הספרדי בתלמוד. יתר על כן, התברר כי תורתם של מקובלי צפת עוצבה באופן עמוק על ידי שיטת הלימוד הסכולסטית שאימצו. איסוף הגרסאות של ה'זוהר' כדי להעמיד את הגרסה הנכונה ביותר, בירור הדרך הנכונה להבינו ולפרשו על פי דקדוק בלשונו והצעת הקדמות הנובעות ממנו, ואפילו המטרה הסופית של הלימוד ומרכזיותם של חידושים בחוכמת הקבלה – כל אלה נבעו מתרבות הלימוד של אותם מקובלים. חכמי צפת לא ראו סתירה בין לימוד המקרא, התלמוד והקבלה; ההבדל בקורפוס הנלמד והמתפרש לא הצריך שינוי בשיטת הלימוד. יתרה מזו, דרך לימודם הייתה הכרחית כדי לקבוע הקדמות אמיתיות שרק על פיהן אפשר לפרש נכון את ה'זוהר' ולא ליפול במינות וכפירה. דרך לימוד ייחודית זו אף משכה חכמים לבוא מרחוק לארץ ישראל וללמוד אצל חכמי צפת. חשיפת יסוד מרכזי זה בקבלה הצפתית מבהירה את ייחודה למול מסורות קבליות ספרדיות אחרות מהמאות החמש עשרה והשש עשרה. הגיוון בדרכי לימוד הקבלה אולי מצביע על הבדלים שהיו כבר בספרד בין ישיבות או מרכזי לימוד שונים ושיטות הלימוד שנהגו בהם.

לימוד בדרך הפלפול לא היה מתודולוגיה בלבד אלא כלל גם פרקטיקות לימוד מסוימות. במקום מורה יודע כול הזמין אופן לימוד זה שיתוף פעולה ודיון בין שווים. הוא הביא ליצירת תורה קבלית הניתנת לסיכום ולקיצור. בדומה להשפעתה בשדה התלמוד, השיטה העיונית בספרות הקבלה אפשרה הפשטה של יסודות והקדמות הניתנים למסירה, להעתקה ולקיצור. הישיבה לא הייתה רק המקום שבו שהו המקובלים הללו, אלא עיצבה את הקבלה שהם למדו ויצרו. באור זה מצטייר 'פרדס רמונים' כתמצית וכפסגה של היצירה במסורת הקבלית שירש קורדובירו ממורו אלקבץ, ושמתוכה הוא עצמו חידש. ההבנה שחכמי צפת לא היו מקובלים גרידא אלא מלומדים יהודים שפעלו במעמד שווה לזה של מלומדים אחרים במרחב האינטלקטואלי־התרבותי היהודי בעולם, מאירה את המאפיין המכונן של הקבלה הצפתית – העיון.

נספח

העתקת כתבי יד בידי תלמידי אלקבץ וקורדובירו

קודקסים של מרדכי דאטו לפי מעתיקיהם

מעתיק	כ"י שיקגו 3 ('עסיס רמונים')	כ"י מוסקווה, גינצבורג 373	כ"י מוסקווה, גינצבורג 458 (פירוש 'אור יקר' על 'סבא דמשפטים')	כ"י מוסקווה, גינצבורג 577 ('פרדס רמונים')
אברהם גאלנטי		דף 11א–27ב ('ליקוטי הקדמות')	דף 50א–101ב, 106א–135ב	דף 2א–9ב, 50א–135ב, 304א–367ב
המעתיק הראשון				דף 10א–49ב
המעתיק השני	דף 11א–111ב	דף 114א–161א ('פירוש תפילות ראש השנה')	דף 102א–105ב, 136א–151ב	דף 136א–221ב, 228א–303ב
המעתיק השלישי				דף 222א–227ב
המעתיק הרביעי			דף 22א–49ב	
המעתיק החמישי		דף 1א–9ב (התשובה לר' יוסף קארו), 28א–113ב ('ברית הלוי')		

קודקסים נוספים של 'ליקוטי הקדמות' ו'עסיס רמונים' ומעתיקיהם

מעתיק	כ"י פרנקפורט Oct. 87	כ"י ירושלים Yah. Heb. 125
אברהם גאלנטי		דף 1א–107ב ('עסיס רמונים'), 109א–118ב ('ליקוטי הקדמות')
המעתיק השני	דף 86א (כחצי עמוד) ('עסיס רמונים')	
המעתיק הרביעי	דף 2א–11ב, ('ליקוטי הקדמות') 30א–45ב, 47א–60א, 62א–81א ('עסיס רמונים')	
המעתיק החמישי	דף 86א–108ב ('עסיס רמונים')	

יוג'ין ד' מטנקי, החוג לפילוסופיה יהודית ותלמוד, אוניברסיטת תל אביב
eugenem@mail.tau.ac.il

Studying Kabbalah in Solomon Alqabeṣ's and Moses Cordovero's Circle: Sefardic Pilpul, Propositions, and Yeshivah Study

Eugene D. Matanky

The main argument of this article is that the defining feature of Solomon Alqabeṣ's and Moses Cordovero's kabbalistic teachings is their scholastic interpretation of the Zohar. This approach drew upon and further developed the widespread use of logic-based methodologies in the fields of biblical homiletics and Talmud study, commonly known as Sephardic speculation (*Iyyun Sefardi*), which were prevalent in fifteenth–century Castille and thrived in the Ottoman Empire during the sixteenth century. The first part of this article discusses how this scholastic methodology manifested in Alqabeṣ's and Cordovero's extensive writings through (1) their organization of zoharic manuscripts and preparation of a precise text, (2) their questions and propositions (*haqdamot*) concerning the text, and (3) their emphasis on the importance of novel interpretations (*ḥiddushim*). This final aspect, in particular, stands in stark contrast to earlier kabbalistic traditions that considered novel interpretations to be completely alien to the kabbalistic tradition. Following, this article underscores the unique character of this methodology attributed to this specific group of kabbalists, in contrast to other kabbalists of Spanish descent, particularly those associated with Isaac Canpanton's school, who did not embrace this approach. Moreover, it illustrates that the contemporary Italian kabbalists, Moses Bassola and Mordekhai Dato, specifically made a trip to Safed to acquire this methodology after the Zohar's publication, to enable the correct study of the Zohar in Italy.

The second part of this article, through a detailed examination of previously unexplored manuscripts, uncovers the significant intellectual and cultural influence of this methodology. These manuscripts, which contain the textual unit of *Liqquṭei Haqdamot* ascribed to Alqabeṣ, will be identified as having been owned by the disciples of Alqabeṣ and Cordovero in Safed during the period of 1548–1561. Based on this identification, this article demonstrates that these individuals engaged in collective study, recorded Alqabeṣ's teachings, and then further edited and refined them. The implementation of this study practice is a direct outcome of the logically derived methodology employed in their studies. Moreover, this classic and material philological analysis indicates that Alqabeṣ himself might have actively participated in the development of this textual unit at a later juncture. Thus, for the first time, this article provides material evidence of the presence of a group of kabbalists. The article posits that this scholarly collaboration is rooted in the cultural tradition of yeshiva study, as witnessed in the renowned Safedian study halls. In these settings, masters and disciples engaged in a shared learning experience, even as equals, to some extent. Finally, this article presents a comparison between *Liqquṭei Haqdamot* and *Pardes Rimonim* to establish that these kabbalistic propositions plausibly predate Alqabeṣ. Furthermore, it posits that Cordovero's *Pardes Rimonim* might not be a compilation of medieval kabbalistic material, but rather a compilation of preexisting scholastic arguments to which Cordovero contributed his own insights. In this manner, it is appropriate to view *Pardes Rimonim* as an elaboration of the core concepts found in Alqabeṣ's kabbalistic teachings.

תרביץ

רבעון למדעי היהדות

שנה צ • חוברת א

תשרי–כסלו תשפ"ד

תרביץ הוא כתב עת שפיט (peer reviewed journal) היוצא לאור ארבע פעמים בשנה בסיוע הקרן ע״ש פולה ודוד בן־גוריון למדעי היהדות מיסודה של משפחת פדרמן, המכון למדעי היהדות ע״ש ג׳ק, ג׳וזף ומורטון מנדל, האוניברסיטה העברית בירושלים.

יש לשלוח את כתבי היד של המאמרים המוצעים לפרסום כשהם ערוכים ומותקנים לפי ההוראות המתפרסמות בכרך עב (תשס״ג) של כתב העת, עמ׳ 301–306, בקובץ אלקטרוני בפורמט doc (או rtf). יש לצרף שני תקצירים של המאמר, בעברית ובאנגלית. המערכת לא תדון במאמרים שיגיעו ללא קובץ אלקטרוני וללא תקצירים. המערכת אינה מחזירה כתבי יד ואינה מחלקת תדפיסים; המחברים יקבלו קובץ pdf של מאמרם. האחריות לדעות המובעות במאמרים היא על המחברים.

כתובת המערכת: ׳תרביץ׳, המכון למדעי היהדות ע״ש ג׳ק, ג׳וזף ומורטון מנדל, האוניברסיטה העברית בירושלים, הר הצופים, ירושלים 9190501. דוא״ל: tarbiz.jerusalem@gmail.com.

מנוי שנתי (ארבע חוברות) 320₪ (בארץ)/155$ (בחו״ל); חוברת בודדת 88₪ (בארץ)/29$ (בחו״ל); חוברת כפולה 176₪ (בארץ)/58$ (בחו״ל).

לרכישת מנוי וכרכים קודמים יש לפנות אל: הוצאת ספרים ע״ש י״ל מאגנס, האוניברסיטה העברית בירושלים, ת״ד 39099, ירושלים 9139002. טלפון: 6659-658 (02); פקס: 0341-566 (02).
www.magnespress.co.il

החוברת נערכה עריכת לשון בידי ורדה לנרד.

ISSN 0334-3650
תשפ״ד / 2024

סדר ועימוד: iritnahum1@gmail.com
נדפס בדפוס ׳פרינטיב׳
ירושלים

תוכן העניינים

רשימת המשתתפים בחוברת

פרופ׳ יאיר לורברבוים, הפקולטה למשפטים, אוניברסיטת בר־אילן, רמת־גן
yair.lorberbaum@gmail.com
יוג׳ין ד׳ מטנקי, החוג לפילוסופיה יהודית ותלמוד, אוניברסיטת תל אביב
eugenem@mail.tau.ac.il
ד״ר רונית ניקולסקי, המחלקה ללימודי המזרח התיכון, אוניברסיטת חרונינגן, חרונינגן
ronit.nikolsky@gmail.com
ד״ר ראובן קיפרווסר, אוניברסיטת אריאל ומכון פוליס, ירושלים
reuven.kiperwasser@gmail.com

מאז שנת תשנ"ט, במשך קרוב לחצי יובל שנים, שימש דניאל שפיצר כמזכיר מערכת 'תרביץ'.
בעשורים אלה הטביע דניאל את חותמו על צורתו של 'תרביץ' ועל תפקודו ככתב עת מוביל
של מדעי היהדות. דניאל ניהל את שגרת העבודה בכתב העת בנאמנות וברגישות יוצאות דופן,
ועל כך יעידו כל מי שהיו מעורבים בעבודת 'תרביץ' בשנים אלה, למן המחברים, העורכים
ועורכות הלשון, ועד לעובדי הדפוס והכורכים. דייקנותו ורגישותו האסתטית העמידו את כתב
העת על רמה גבוהה ביותר, לא רק מן הבחינה המדעית, אלא גם מצד אומנות הדפוס.
בעיצוב המדויק והמתחשב של כל שורה ופסקה, של הערות השוליים, של העמוד השלם
ושל החוברת הכרוכה, המשיך דניאל מסורת רבת שנים של מעצבי הדפוס העברי.
בשם מערכות תרביץ, ובשם מחברי המאמרים וקוראיהם, אנו מודים לדניאל על עבודתו המסורה
והמקצועית לעילא, ומאחלים לו עוד שנים רבות של עשייה בשלווה ובטובה.

Table of Contents

Tarbiẕ is a peer-reviewed journal published four times a year by the Jack, Joseph and Morton Mandel Institute of Jewish Studies, The Hebrew University of Jerusalem, with the assistance of the Paula and David Ben-Gurion Fund for Jewish Studies established by the Federmann family.

All material submitted for publication in *Tarbiẕ*, including books for review, should be sent to: *Tarbiẕ*, The Jack, Joseph and Morton Mandel Institute of Jewish Studies, The Hebrew University of Jerusalem, Mt. Scopus, Jerusalem 9190501, Israel. Manuscripts must conform to the *Guidelines* published in volume 72 (2003), pp. 301–306. The Editors assume no responsibility for the opinions of individual contributors.

E-Mail: tarbiz.jerusalem@gmail.com.

All business correspondence should be addressed to: The Hebrew University Magnes Press, P.O.B. 39099, Jerusalem 9139002, Israel. Web site: www.magnespress.co.il. Phone: (972-2) 658-6659; Fax: (972-2) 566-0341.

Annual subscription rate: $155; single issue: $29; double issue: $58.

ISSN 0334-3650

Printed in Israel

Tarbiẕ

A Quarterly for Jewish Studies

Volume XC • Number 1

October – December 2023